FRAGMENTOS PRESOCRÁTICOS
DE TALES A DEMÓCRITO

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
DE ALBERTO BERNABÉ



Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1988
Segunda reimpresión: 1998
Segunda edición ampliada, primera en «Biblioteca temática»: 2001
Segunda reimpresión: 2006
Tercera edición, primera con el título «Fragmentos presocráticos»: 2008
Primera reimpresión: 2010

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Rafael Sañudo
Proyecto de colección: Rafael Sañudo

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-6697-6
Depósito legal: M.9.150-2010
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

A mi padre, dotado como pocos para enseñar Matemáticas, por el que conocí a Tales de Mileto y tantas otras cosas, en prueba de cariño y gratitud por lo mucho que le debo.

οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἢν μὴ μάθη τις

Demócrito, fr. 59

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta edición he hecho ligeras correcciones de estilo y erratas y he añadido varios apéndices que contienen novedades fundamentales para el conocimiento de los filósofos presocráticos. El primero, con dos nuevos fragmentos de Heráclito; el segundo, con el extenso y novedoso texto perteneciente al poema *Acerca de la naturaleza* de Empédocles aportado por el hallazgo y publicación del *Papiro de Estrasburgo;* y el tercero, con un comentario sobre una teogonía órfica antigua hecho con la metodología de los últimos presocráticos, contenido en el *Papiro de Derveni.* La bibliografía, que ha sido considerablemente actualizada, aparece ahora al final de la obra.

A. B.
Madrid, enero de 2001.

INTRODUCCIÓN

1. *Validez del término «filósofos presocráticos»*

La tradición ha consagrado el término «filósofos presocráticos» para referirse a un grupo de pensadores griegos, encuadrados entre las postrimerías del siglo VII hasta bien entrado el V a.C. Su condición de «filósofos» los separaría de los poetas o de los autores de lo que podríamos llamar «pura literatura», en la idea de que organizaron unas formas de pensamiento ya no míticas, sino racionales, para dar cuenta del origen y configuración del mundo. En cuanto a su calificación como «presocráticos», pondría de relieve la idea de que Sócrates habría desplazado el centro de interés de la filosofía desde el mundo hacia el hombre. Como todas las generalizaciones, es ésta una verdad a medias o, al menos, que requiere matizaciones. En principio, aplicarles el término «filósofos» resulta un tanto anacrónico, a menos que lo entendamos en el sentido etimológico del término («amantes del saber») y no en el que le damos en nuestro tiempo. En las épocas a que nos referimos la filosofía no se deslindaba con claridad ni de la religión ni de lo que hoy llamamos «ciencias». Por el contrario, no es menos cierto que tocaron temas

estrictamente «filosóficos» otros autores, como los líricos arcaicos e incluso los épicos, es decir, aquellos de los que se pretende separar a los llamados «filósofos presocráticos».

Por otra parte, falla incluso la validez cronológica del término «presocráticos», ya que algunos de ellos (como Diógenes de Apolonia o Demócrito) son contemporáneos y no anteriores a Sócrates.

Con todo, convencional o no, el hecho es que el término ha quedado ya consagrado y no de una forma tan arbitraria como cabría pensar por lo que acabo de decir. Estos pensadores constituyen un grupo relativamente homogéneo y unitario dentro de la historia de la filosofía, con una serie de características comunes, y se ocuparon de temas similares, a los que cada uno fue dando soluciones diversas y, en ocasiones, totalmente antitéticas. Despiertan principalmente nuestro interés porque crearon una nueva actitud racional ante la explicación del mundo que, pese al tiempo transcurrido y a la evidente evolución de las ideas, sigue siendo básicamente la del hombre moderno, razón por la cual no han perdido su atractivo –que, antes bien, no ha hecho sino acrecentarse en los últimos años–, por diferentes que sean sus respuestas a las que podemos dar en nuestro tiempo.

2. *Cómo han llegado hasta nosotros las ideas de los presocráticos*

Frente a obras como las de Platón y Aristóteles, de las que la antigüedad conservó un copioso legado, las de los presocráticos no consiguieron atravesar indemnes las largas vicisitudes propias de la transmisión de toda la literatura griega antigua. Bastó que en un determinado período el interés de las gentes letradas se desentendiera de las creaciones de los filósofos que nos ocupan –oscurecidas sin duda ante sus ojos por las más perfectas de Platón o de Aristóteles– para que

dejaran de ser copiadas y, por tanto, se perdieran irremisiblemente como tales obras. Tan sólo contamos, por lo tanto, para estos filósofos, con aquello que los autores conservados por la tradición han dicho de ellos, ya fueran citas literales, ya meras explicaciones o paráfrasis de sus teorías. Tenemos así un puñado de citas en Platón, en Aristóteles y sus comentaristas, y en autores de misceláneas (como Plutarco), así como en padres de la Iglesia, como Hipólito, entre otros. Por otra parte contamos con la llamada tradición doxográfica (del gr. δόξαι «opiniones», en latín *placita*), retahíla de opiniones de los distintos filósofos, agrupadas bien por autores (como la obra de Diógenes Laercio, un divertido agregado de verdaderas ideas con anécdotas y cotilleos diversos), bien por temas, como es el caso de Aecio. En último término la tradición doxográfica deriva de una obra de Teofrasto, denominada *Opiniones físicas*, que se nos ha perdido y que trataba de ser una especie de historia de la filosofía, muy influida por el pensamiento de su maestro, Aristóteles. Para nuestro estudio hemos de conformarnos con este conjunto de fragmentos literales y de referencias de segunda o tercera mano –a menudo escasamente fiables–, lo cual evidentemente distorsiona en muchos casos nuestra visión sobre cada autor, que depende de lo que el interés de otros, cuando no el puro azar, ha querido salvarnos de una producción muchísimo más extensa.

3. *Los presocráticos, en la transición entre especulación mítica y racional*

Es afirmación frecuentemente repetida la de que los griegos en un momento determinado se liberaron de la especulación mítica, característica de todos los demás pueblos de la antigüedad que los habían precedido en la historia, y emprendieron por vez primera la aventura de organizar un

pensamiento sobre bases racionales. Como tantas otras, es ésta también una afirmación que requiere ser matizada. Desde luego que la especulación mítica es más antigua que la filosófica, y en algunos aspectos es cierto que se produjo una transformación de una a otra en el período que nos ocupa. Pero no es menos cierto que ambos terrenos se mantuvieron por caminos paralelos durante siglos y que no se trató en modo alguno de una pura sustitución radical de uno por el otro. Quizá conviene, antes que nada, que tracemos, siquiera sea someramente, las analogías y diferencias existentes entre especulación mítica y racional. Ambas son, en efecto, actividades con algo en común; son obra de un ser pensante, el hombre, que trata de interpretar racionalmente la realidad y de comprenderla. En ambas se trata de reducir la variada complejidad, aparentemente caótica, de los acontecimientos del mundo a un esquema ordenado, en el que son fundamentales las relaciones de causa a efecto. En una y en otra se trascienden, pues, las limitaciones del aquí, del ahora y de la experiencia personal, para intentar elaborar un marco de referencia más amplio, en el que se inserta el pasado con el presente, y se considera al mundo en su totalidad como objeto de consideración. En los dos casos se abordan los grandes temas: el origen del mundo y la forma en que pasó de ser como era a ser como es, el origen de los dioses y de los propios hombres y cómo y cuándo nacieron unos y otros. En suma, se trata de dar una respuesta a cómo fueron y cómo son las cosas y, sobre todo, por qué las cosas son como son y no de otro modo.

Esta coincidencia básica explica que, cuando se emprendió la aventura de interpretar racionalmente el mundo, el punto de partida fue necesariamente la especulación mítica anterior, en especial la de aquellos autores que, como Hesíodo, habían recorrido ya un cierto camino en esta vía de tránsito y habían llegado a elaborar complejos míticos muy organizados.

Con todo, las diferencias entre una forma de pensamiento y otra no son menos considerables que las analogías.

En primer lugar, el mito es concreto y la especulación filosófica es abstracta. Lo que se narra en el mito es un pequeño conjunto de acontecimientos concretos que se supone que ocurrieron en un lugar y momento determinados y cuyos protagonistas son un número limitado de personajes con un nombre. Así, por ejemplo, mientras que la tierra para los filósofos es algo similar a lo que es para nosotros, para el mito es un personaje con sentimientos, que se expresa y habla con otros seres.

Por otra parte, el tiempo en que transcurrieron los acontecimientos míticos es también él mismo un tiempo mítico en el que ya tuvieron lugar todas las cosas, frente a nuestro tiempo profano en el que sólo cabe repetir lo que ya ocurrió en el tiempo mítico. Es por tanto una pura negación de la historia, ya que los acontecimientos de cada día no constituyen sino una repetición de hechos o actitudes ya acontecidos un día para siempre jamás, que nos limitamos a repetir. En la filosofía, en cambio, el tiempo en que ocurren los acontecimientos es el mismo que el nuestro, y los hechos que se producen se renuevan de continuo. De ahí que el pensamiento filosófico surja al mismo tiempo que el pensamiento histórico, en las mismas fechas y en el mismo ámbito cultural, las colonias griegas de Asia Menor. El primer historiador, Hecateo, es también de Mileto, como Tales, el primer filósofo.

Pero, volviendo a las diferencias entre pensamiento mítico y pensamiento racional, el mito nunca lo explica todo, no es cerrado en sí mismo. Nos narra una historia llena de sugerencias y evocaciones que apela sobre todo a nuestra fantasía y a nuestra imaginación. La filosofía en cambio pretende una lectura única. Apela a la razón y a la lógica y lo que dice es prácticamente todo lo que quiere decir. Ello trae como consecuencia que sea asimismo diferente la manera de expresar unos y otros contenidos del pensamiento: el

vehículo normal del mito es la poesía; de ahí que sus términos tiendan a ser expresivos, a sugerir, a huir de la precisión, para facilitar una lectura múltiple, mientras que la filosofía tiende a que sus términos sean unívocos, a crear una terminología precisa, un lenguaje en que cada palabra sólo signifique una cosa, de manera que el contenido expresado sea unívoco. La metáfora, por ejemplo, sería en principio ajena al pensamiento racional.

Por último, y lo que quizás sea fundamental, el pensamiento filosófico trata de explicar cómo es el mundo. El mito lo que intenta demostrar es que el mundo es como es porque debe de ser así; en el ámbito del mito, el orden actual del mundo, logrado generalmente tras un estado anterior de confusión, es el único de los posibles, ya que, si algo no fuera como es, las consecuencias serían desastrosas. En tales condiciones, el mito constituye una defensa del orden establecido, mientras que la filosofía puede contener –aunque no necesariamente ocurre así siempre– un fermento revolucionario.

Históricamente conocemos la especulación mítica de los griegos a partir de los textos del siglo VIII a.C., es decir, los poemas de Homero –*Ilíada* y *Odisea*– y los de Hesíodo –*Trabajos y días* y *Teogonía*–, a más de un puñado de fragmentos y noticias sobre otros poemas contemporáneos, hoy perdidos para nosotros. La tradición mítica es sin embargo anterior, e incluso sabemos que en Mesopotamia y otros países del Próximo Oriente se narraban mitos en fecha mucho más antigua, que han influido sobre los autores griegos. En la evolución del pensamiento griego, el interés de autores como Hesíodo por organizar los mitos, forzándolos en ocasiones hasta el extremo de convertirlos en una pura alegoría, encubre un pensamiento ya muy próximo al racional. Detrás de su catálogo de dioses y mitos se halla ya un esfuerzo por especular sobre los orígenes del mundo. Por su parte, los líricos investigan sobre la naturaleza del hombre y se plantean poéticamente profundos problemas.

Pero es en el siglo VI cuando vemos originarse las primeras manifestaciones del pensamiento racional. Concretamente ello ocurrió en Mileto, una próspera colonia comercial jonia en Asia Menor, que mantenía amplias relaciones mercantiles con los más diversos enclaves del mar Negro, Mesopotamia, Egipto y el sur de Italia. Da idea de su pujanza el hecho de que de ella, a decir de los antiguos, dependían otras noventa colonias. En este ambiente cosmopolita, de ciudad «nueva», separada de las tradiciones consuetudinarias y abierta al tráfico, no sólo de mercancías, sino también de ideas, y con la suficiente prosperidad y ocio como para propiciar la afición por la especulación intelectual, aparece la figura de Tales, primero de una serie de pensadores que pasaron a la historia como los primeros filósofos.

Estos intelectuales fueron abandonando progresivamente las soluciones mitológicas tradicionales e investigaron de forma desacralizada sobre los problemas del origen y naturaleza del mundo. La fe religiosa se vio poco a poco sustituida por una fe científica. Aunque se seguía intentando hallar, como hacía el mito, una unidad detrás de la multiplicidad, esa unidad que se buscaba estaba progresivamente despersonalizada.

Las condiciones históricas en que tales fenómenos se produjeron son sin duda demasiado complejas para desarrollarlas aquí en detalle, pero cabe hacer mención de las que creo más importantes.

En primer lugar, hubo una condición básica. La religión griega carecía de dogmas y de una casta sacerdotal encargada de mantener la ortodoxia, como sucedía en otras culturas. De ahí que cualquier novedad que se produjera en el campo del pensamiento no chocaba, en principio, con ninguna ideología religiosa intransigente.

En segundo lugar, hay que contar con el enorme número de movimientos migratorios de los griegos en los siglos VIII y VII a.C. Éstos traen como consecuencia el desarraigo de las

tradiciones locales al fundarse asentamientos humanos de nuevo cuño. No olvidemos que la filosofía no surge en las ciudades más antiguas de la Grecia continental, sino precisamente en tierras de emigrados: las colonias griegas de Asia Menor (Mileto, Éfeso, Colofón) y, en el otro extremo del Mediterráneo, en el sur de Italia. Por esas mismas fechas comienzan a escribirse las primeras legislaciones, y ello no es por casualidad. De la misma manera que una ciudad tradicional administraba justicia de forma consuetudinaria, sin leyes fijas, siguiendo los moldes por los que lo había hecho tradicionalmente, se guiaba asimismo ante los problemas generales por presupuestos míticos. Legisladores y filósofos realizan, pues, actividades paralelas. En ambos casos se intenta hallar nuevas respuestas, ahora sobre bases racionales, a las necesidades de la vida social.

De otra parte, esas mismas migraciones provocan que el mundo griego entre en contacto con otras ideas y enriquezca sus puntos de vista. Recientemente se ha estimado en mayor medida el influjo de las culturas indoiranias en el desarrollo del pensamiento jonio. No olvidemos que Mileto, la cuna de la filosofía, es una ciudad fronteriza con el ámbito cultural indoiranio.

Hay asimismo otro motivo, si se quiere menos decisivo, pero que tiene su importancia: el ensanchamiento del escenario geográfico producido por las migraciones y las búsquedas de nuevos centros comerciales hace preciso un conocimiento menos primario de las rutas, de los diferentes lugares y del carácter de sus habitantes. Es entonces cuando se confeccionan los primeros mapas, que sustituyen la geografía mítica que aparece, por ejemplo, en la *Odisea,* por una geografía real, auténtica, progresivamente más perfecta, para facilitar las navegaciones. Todo ello obliga a una imagen del mundo menos mitológica, más positiva.

Prueba de que estas actividades –la del legislador, la del filósofo, la del geógrafo– están íntimamente relacionadas es que uno de los primeros filósofos fue a la vez legislador y geógrafo. Sabemos que Anaximandro marchó al frente de una colonia de los milesios en Apolonia y que él mismo confeccionó un mapa del mundo conocido, en el que luego se inspiraría su compatriota Hecateo y del que derivarían, en sucesivas transformaciones, los posteriores.

Ahora bien, el hecho de que estos primeros filósofos hayan dado el gran salto de intentar sustituir la confianza en las viejas respuestas míticas por una nueva forma racional de abordar la comprensión del mundo no debe hacernos caer en el espejismo de pensar que Grecia se convirtió de golpe de una forma de pensamiento a otra. Baste recordar para convencernos de lo contrario que en pleno siglo v Anaxágoras debió abandonar Atenas acusado de impiedad (por creer que el sol era una piedra incandescente) y que, ya en el umbral del siglo IV, Sócrates es condenado a muerte bajo la misma acusación.

Pero no sólo se trata de algo tan obvio como que no todos los griegos fueron filósofos y que las ideas filosóficas, compartidas por un conjunto no muy amplio de intelectuales, coexistían con un pensamiento aún mítico profesado por la mayoría de la población. Es que la sustitución de pensamiento mítico por pensamiento racional no fue ni total ni rápida. Merece la pena que nos detengamos en esta cuestión.

En primer lugar, hay que destacar un aspecto curioso: durante generaciones los primitivos filósofos no abordaron o dieron por sentados una serie de temas, que eran precisamente aquellos a los que el mito daba más cumplida respuesta. Entre ellos puedo citar la naturaleza de la divinidad, la relación entre mortalidad e inmortalidad, el sufrimiento, la muerte, las relaciones entre naturaleza y cultura o la ética. Efectivamente, los filósofos jonios se interesaron de forma primordial y prácticamente exclusiva por el mundo físico. Luego fue la divinidad el segundo tema en verse trata-

do por la filosofía, si bien de forma ocasional y precisamente por un autor cuya auténtica condición de filósofo se discute: Jenófanes de Colofón. Por el contrario, los grandes temas de la existencia humana o aspectos tan fundamentales como la ética se ven en estos primeros momentos abandonados al mito o a la especulación poética, no necesariamente mítica. Las más brillantes consideraciones sobre la condición humana, el esfuerzo, la necesidad de afrontar la adversidad, el reconocimiento de las limitaciones del hombre, las relaciones entre las personas y las ventajas y peligros de la cultura no se hallan precisamente en los primeros filósofos griegos, sino que pueblan desde muy pronto las composiciones de los líricos, generalmente ilustradas con bellísimos ejemplos míticos, y aparecen luego en el teatro ático, en boca de los viejos personajes de la saga.

Pero no es sólo que se haya producido una cierta distribución de temas entre la filosofía y la poesía. Es que las formas, e incluso los contenidos del mito, perviven en las primeras y no tan primeras manifestaciones filosóficas. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero cabe adelantar los más significativos. Cuando Tales afirma que todo se origina en el agua y que la tierra flota sobre el agua, no hace más que continuar, traduciéndolos a un nivel racional, los viejos mitos de Océano y Tetis como padres primigenios, o antiguas narraciones del Oriente Próximo según las cuales la tierra se formó como una balsa sobre el agua. El *ápeiron* de Anaximandro tiene mucho de divino: de él se dice, como de los dioses de la épica y con las mismas palabras, que es «inmortal y no envejece». Además los contrarios que surgen de él «se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia», como si fueran personas. En cuanto a Parménides, compone una obra de contenido racional con finas argumentaciones y toda clase de recursos lógicos, pero en verso épico, con fórmulas literarias y con un proemio que tiene más que ver con la imaginería de la épica y de la lírica que con la filosofía. Todo ello

por no referirnos al hecho de que, en una época en que el pensamiento filosófico se hallaba ya firmemente asentado, Platón hace amplio uso del mito en puntos cruciales de la exposición de su doctrina.

En suma, mito y logos no fueron dos estadios sucesivos cuya frontera se cruzó súbitamente y para siempre con Tales de Mileto, sino dos estadios que, a partir de este primer filósofo, coexistieron durante siglos, se interrelacionaron y se complementaron. El pensamiento filosófico fue invadiendo poco a poco los terrenos del pensamiento mítico, pero siempre hubo unos reductos en los que la sustitución no pudo producirse y en los que el mito quedó aún como vehículo indiscutible. Sólo a la luz de esta tensión entre lo mítico tradicional y lo nuevo racional cabe entender correctamente a los llamados «filósofos presocráticos».

4. *Los contenidos de la filosofía presocrática*

Los filósofos presocráticos habían heredado de la poesía –único vehículo de transmisión de ideas en los primeros siglos de la historia griega– una visión del mundo relativamente elaborada, si bien sobre bases míticas. La tierra, plana, ocupaba el centro del mundo, bajo el techo de un cielo sólido y de su misma extensión. Ambos, con frecuencia, eran concebidos como seres animados, entre los cuales incluso cabían las relaciones sexuales. Entre ellos mediaban dos capas superpuestas: la inferior, de aire (tenido por más espeso y neblinoso), y la superior, de éter, más límpido y a menudo considerado ígneo. Bajo la tierra se hallaba el Tártaro, espacio tenebroso y oscuro. Circundaba la tierra un río primordial, llamado Océano. Helios (el Sol) recorría a diario sobre su carro una senda de oriente a occidente a través del cielo y por la noche volvía al punto de partida llevado por la corriente de Océano, sobre el cuenco que le servía de em-

barcación. Día y Noche eran personificaciones divinas. En cuanto al origen del mundo, para Hesíodo lo era la separación entre el cielo y la tierra con la abertura de un hueco, denominado Caos, y la aparición de Eros como garante de la posterior generación sexual, mientras que para los órficos todo se originó en un huevo cósmico.

Mitógrafos en prosa habían continuado las líneas trazadas por la épica, sin abandonar aún el marco mitológico, como por ejemplo Ferécides de Siro (VI a.C.), que elaboró una visión de la transformación del mundo a partir de tres divinidades primigenias, Zas, Ctonia y Crono. En ningún caso se consideró que el mundo había sido creado de la nada. Todos partían de realidades materiales y preexistentes al actual orden del mundo. Es decir, concebían la configuración del mundo como un proceso de organización, no de creación. Asimismo era idea extendida la de que en el comienzo de las cosas se había producido una serie de contrarios, cuya interacción fue dando lugar posteriormente a la multiplicidad de seres que hoy conocemos. Este esquema (ordenación de un estado anterior unitario por disociación de contrarios, interacción entre éstos y multiplicación de los seres) será ampliamente asumido durante mucho tiempo por los presocráticos, como tendremos ocasión de ver.

Los jonios, pues, prosiguen esta misma línea. Sus primeras preguntas serían: ¿Podemos reducir la aparente confusión del mundo a algún principio simple y unitario del que proceden las demás cosas? Y si es así, ¿de qué está hecho, en último término, el mundo? Y por último, ¿cómo cambió esa unidad originaria para dar lugar a la multiplicidad actual, y cómo está organizada ésta? En general, pues, consideran que efectivamente hubo esta unidad original –cada uno responderá, sin embargo, de modo diverso a la pregunta de cuál era– y establecen en el principio una serie de contrarios, de cuya interrelación se deriva una organización del mundo. El interés de los milesios por esta organi-

zación incluye una serie de aspectos cosmológicos –cómo y dónde se sostiene la tierra, qué son las estrellas, etc.–, fenómenos geológicos, como los terremotos, o biológicos, entre otros. Asimismo conceden una gran atención a la posibilidad de medir estos fenómenos, es decir, a las matemáticas. Así que, frente a la respuesta de los poetas y mitógrafos, en la que el ordenamiento del mundo, aun cuando obedeciera a determinadas pautas, era resultado de la voluntad a menudo caprichosa de los dioses, los milesios pretenden, por primera vez en la historia, referirse a realidades objetivas y despersonalizadas, aunque naturalmente sigan teniendo un importante componente divino. Pesa en efecto sobre su concepción de la materia originaria la idea de que podía transformarse por sí misma porque de algún modo era una materia viva, con características divinas. Por último, los filósofos de Mileto se preguntaron sobre la posición que ocupaba, dentro del orden que habían diseñado, la realidad responsable de la moción y de la vida de los seres a la que llamaríamos, no sin cierta dosis de anacronismo, «alma».

Un par de figuras aisladas, aún dentro del ámbito jonio, marcaron desarrollos originales. Por un lado, Jenófanes de Colofón, que en muchos aspectos continuó y desarrolló el interés milesio por las cuestiones físicas, se centró en una crítica de la imagen convencional de los dioses y articuló una noción de divinidad no antropomórfica, al tiempo que inició interesantes especulaciones en el tema de la teoría del conocimiento. Por otro, Heráclito de Éfeso adaptó la vieja noción de los contrarios a una visión dialéctica de la estructura de la realidad inmensamente original, si bien sin gran eco en el futuro inmediato. En su teoría tenía una importancia fundamental la concepción del fuego como materia primordial y la idea de que las evoluciones de la materia se hallan sometidas a una tensión continua entre los contrarios y a unas medidas establecidas.

Al otro lado del Mediterráneo, en el sur de Italia, se irán configurando dos escuelas que tendrían algunos puntos de contacto con los problemas planteados por los jonios, pero que, frente a la tendencia de estos últimos por alejarse de las explicaciones religiosas, se mantuvieron en estrecho contacto con una concepción mística de la investigación. Por una parte, los pitagóricos plantearon un curioso conglomerado científico-religioso en el que era fundamental la búsqueda de un camino que llevara al hombre a elevar su alma hacia la divinidad e identificarse con ella a través de un proceso de purificación. En cuanto a su concepción del mundo físico, se basa sobre el postulado de que la realidad en último término no es otra cosa que número. En el mismo ámbito, aunque con notables diferencias con las especulaciones pitagóricas, apareció la original figura de Alcmeón de Crotona, interesado por la aplicación de principios teóricos a la medicina, especialmente en el terreno de las funciones del ser humano y de la teoría del alma. Por otra parte, en Elea surge una figura que marcaría decisivamente los rumbos posteriores de la investigación presocrática: Parménides, quien seguirá mostrando cierto interés por el mundo físico, pero en todo caso subordinado a su esfuerzo principal: la articulación de un encadenado razonamiento lógico de las consecuencias obtenibles de la premisa «es». Tales razonamientos lo llevarán a negar el movimiento, la pluralidad y el cambio, esto es, a divorciar el discurso sobre la realidad lógica de la realidad que percibimos por los sentidos. Ésta se verá explícitamente negada, al no acomodarse a los postulados del primero. Sus argumentaciones se verían enriquecidas, primero, en la propia Elea, por Zenón, autor de aporías para negar el movimiento, y luego por Meliso de Samos, quien corrigió en puntos importantes la teoría parmenídea, en un intento de hacerla aún más coherente consigo misma de lo que ya era. En ninguno de estos dos autores se muestra ya el menor interés por el mundo físico.

Las consecuencias de estas especulaciones fueron que, en adelante, serían considerados como premisas inatacables algunos postulados, como los siguientes: *a)* lo que es no puede venir de lo que no es, ni viceversa (es decir, no hay nacimiento ni muerte, ni devenir en general); *b)* si el vacío es no-ser, no hay vacío; la realidad es un *plenum; c)* no puede derivarse la multiplicidad de la unidad, y *d)* si no hay vacío, ni pluralidad, no hay movimiento. Pero dado que tales postulados, en la aplicación eleática, habían llevado a la negación del mundo físico, los filósofos posteriores (Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y los atomistas Leucipo y Demócrito) se esforzaron por armonizar estas premisas con una explicación válida del mundo aparencial.

Empédocles sintetizó la idea pitagórica de un alma que transmigra a la búsqueda de su purificación y de un destino más alto con las premisas eleáticas y con el interés jonio por la geología y la biología. Su punto de partida son seis principios originarios: agua, aire, tierra, fuego, más Amistad y Odio, estos dos últimos entidades contrarias cuyo predominio alternativo explica el cambio y el movimiento.

Anaxágoras, en la misma línea, postuló una materia compleja, compuesta por múltiples factores inextricablemente unidos, y un Intelecto que originó conscientemente el cambio, mientras que Diógenes de Apolonia prefirió reinterpretar el monismo de Anaxímenes a la luz de la investigación posterior y concibió un aire inteligente como origen de todas las cosas.

Por último, los atomistas consideraron la existencia de una única materia original, dispersa en infinitas partículas (los átomos, separados por vacío, que también existe), cuya agrupación o separación es fruto del azar y de fuerzas mecánicas.

Todos los filósofos posteleáticos salvan, pues, la idea de nacimiento y muerte, reinterpretándola en términos de mezcla o separación de materiales que preexisten y sobreviven a

tales mezclas. En Demócrito hallamos asimismo huellas de lo que debió ser una visión enciclopédica de la realidad, si bien unas huellas tan miserables que no nos permiten reconstruir con claridad muchas de las líneas de su pensamiento y que nos hacen lamentar profundamente la pérdida de su obra.

5. *Las formas literarias de los presocráticos*[1]

Hay una tendencia general en la investigación sobre los autores griegos a considerar a los autores literarios y a los filósofos como en compartimentos estancos diferentes, tendencia que lleva, en el caso de los primeros, a que se examine primordialmente su aportación a la creación de recursos formales y de expresión, así como su tratamiento de los temas míticos, muy por encima de su contribución a la historia de las ideas, y en el caso de los segundos, a que se considere casi en exclusiva su valor en el desarrollo ideológico y se atienda poco o nada a su valor literario. Ambas actitudes son sin duda tan parciales como deformadoras de la realidad; pero en este libro, dedicado a los presocráticos, importa más, naturalmente, combatir la segunda de ellas. Los filósofos griegos, en tanto que autores que se han servido de la lengua griega para expresar sus ideas, no son algo absolutamente aparte en el panorama literario, sino que se sitúan en un contexto en que existen unas determinadas formas de componer literatura -poéticas o en prosa, orales o escritas-, unos esquemas o modelos de narración, unos recursos de estilo y unas determinadas formas de comunicación del autor con el público, factores que no dejan de incidir de forma

1. Este apartado es un resumen reelaborado de un trabajo mío anterior, «Los filósofos presocráticos como autores literarios», *Emerita* 47, 1979, 357-394.

dominante en la configuración de sus obras. Concretamente los presocráticos, por su situación de pioneros en la especulación sobre el mundo, el hombre y la divinidad, se vieron obligados a buscar el instrumento más idóneo para exponer un conjunto de ideas nuevas que, por serlo, eran en principio difícilmente expresables en los géneros ya constituidos que, como es bien sabido, obedecían a propósitos diferentes y presentaban unas características muy determinadas. Las soluciones fueron varias y los filósofos fueron acomodando a sus nuevos propósitos los recursos tradicionales, si bien la elección de un determinado género, por el peso de su tradición literaria, condicionaba sustancialmente el contenido de las obras. Tras un primer período de tanteos, en el que prácticamente se ensayan todos los géneros ya existentes, la filosofía se fue independizando y creando sus propias estructuras. En toda la época de los presocráticos, sin embargo, no hallamos un solo género literario específico de la filosofía.

Los géneros literarios que precedieron a la especulación presocrática fueron la épica -que, como ya indiqué, se había ocupado de algunos de los temas que luego interesarían a la filosofía, especialmente en la poesía didáctica, como la de Hesíodo-, las prosificaciones de temas mitológicos, como la de Ferécides de Siro, a quien también me he referido, y una tradición gnómica, de frases concisas y proverbiales, que aparece, bien inserta en la épica y en la lírica, bien como género independiente, cultivado, por ejemplo, por los más o menos legendarios Siete Sabios.

Los primeros filósofos, dado que su especulación se centraba en el entorno físico, se veían obligados a contradecir la visión del mundo de la épica y a introducir un nuevo racionalismo. Los elementos que en la épica servían de apoyo mnemotécnico se vuelven innecesarios, desde el momento en que la escritura permite fijar por escrito las ideas. Necesitaban, pues, los filósofos un nuevo lenguaje, pero esta búsqueda es gradual, habida cuenta de que su público no es un

público lector, sino que requiere aún aprender de memoria. El primer filósofo, Tales, parece un precursor, más próximo a los modos de pensamiento y expresión de los Siete Sabios que a los de la ciencia milesia. No parece que dejara obra escrita alguna, y todas las noticias sobre posibles escritos suyos son poco de fiar, mientras que lo que se le atribuye literalmente tiene todo el aspecto de ser un puñado de máximas. Sólo la sistematización elaborada por Aristóteles de la filosofía anterior a él y que introduce a Tales en un grupo común con Anaximandro y Anaxímenes nos induce inconscientemente a situar al primero en un grupo común con los otros dos. Éstos sí que escribieron pequeños tratados en prosa, el de Anaximandro aún muy dependiente de la tradición poética, a juzgar por la forma en que lo valora Teofrasto (que lo acusa del empleo de «términos más propios de la poesía») y por los escasos fragmentos que de él nos quedan. En cuanto a Anaxímenes, usó, a decir de Diógenes Laercio, «una dicción jonia simple y sin artificio», lo que implica un cierto avance en la configuración de una prosa científica. Se sirve del símil como ayuda para la demostración y busca un estilo similar al de los logógrafos, con los que coincide en su interés por la observación directa. La tradición de la filosofía expresada en tratados en prosa queda tras ellos momentáneamente cortada. Corren nuevos vientos para la filosofía, diferentes del pragmatismo científico milesio, que harán buscar a los filósofos otros terrenos literarios. En parte se trata de la crítica directa de la ideología épica, caso de Jenófanes, y en parte de una revisión de la concepción del mundo sobre la que la épica se basaba, pero dentro de los prototipos tradicionales de la cultura oral, tendencia esta representada por Parménides y Empédocles. Jenófanes se expresa en versos épicos en serie o en combinaciones de éstos con trímetros yámbicos, o en dísticos elegíacos. Su papel, reconocido por él mismo, es el de poeta errante que se comunicaba oralmente con sus oyentes. Lo más probable es que escribiera poemas breves (del tipo de los llamados *Himnos homéricos)* consagrados a temas teológicos, a más de las elegías, en las que se centra en problemas sociales y políticos. Sus procedimientos de estilo son los propios de la poesía (expresión polar, anáforas, etc.), pero renunciando al riquísimo acervo de fórmulas propias de la poesía homérica, como si su crítica a la concepción del mundo que subyace en ésta se aplicara también a las formas en que se había cristalizado. El problema de Parménides es mucho más difícil. Su obra está compuesta en hexámetros, pero dentro de ella hay dos niveles de expresión totalmente diferentes, entre el proemio y algunos fragmentos de la llamada «vía de la opinión», más «literarios» y próximos a la tradición, y, por otro lado, la parte dedicada a la «vía de la verdad», más prosaica en su lenguaje y, con frecuencia, oscura. Parménides se nos muestra en su obra relacionado con la divinidad para conferirle a su poema la importancia y seriedad de una revelación religiosa. Su mensaje es, pues, inspirado, aunque el poeta desconoce la fuente de que procede la inspiración –de ahí que la diosa sea innominada–. Las figuras de su poema son tradicionales, pero las utiliza con un fin desusado: la relación con el conocimiento. El poeta vio la búsqueda de la verdad como algo propio de la experiencia mística y elaboró su composición sobre el tema con símbolos tomados de la religión porque consideró que él mismo estaba practicando una actividad religiosa. Parménides utiliza las fórmulas tradicionales de los aedos épicos y un vocabulario muy similar al de Homero y Hesíodo; compone en el contexto de una cultura oral, cuya visión del mundo estaba ya provista; el filósofo la revisa, pero sin salirse de los prototipos tradicionales. El relato en prosa no era una opción válida para un poeta que, como él, tiene un concepto del mundo aún muy próximo al de la épica, en el que el conocimiento se expresa por medio de un viaje y cuya concepción de necesidad lógico-metafísica se formula sobre el modelo de la compulsión del Hado.

Dentro aún de la línea que continúa los modelos épicos se halla Empédocles de Acragante, consumado poeta, a más de filósofo, gran conocedor de los recursos homéricos de composición y asimismo imitador de los modelos parmenídeos, si bien se mueve a una altura poética muy superior a la del eléata. Gran creador de vocabulario y con un sólido dominio de los procedimientos de composición –especialmente repeticiones y digresiones–, destaca en él un sabio uso de la ambigüedad en los términos. Su escrito *Acerca de la naturaleza* toma la forma de un poema didáctico, dirigido a un oyente, al modo de los *Trabajos y días* de Hesíodo. En cuanto a las *Purificaciones*, la otra obra de este autor de la que nos quedan fragmentos, es un poema más breve, aunque dirigido a un público más amplio, y en él se concede una mayor importancia a la imaginación, a la fantasía y a la mitografía, según el gusto de la tradición poética. Las obras de Empédocles, epopeyas narrativas y didácticas, transidas del pensamiento parmenídeo potenciado por la visionaria sabiduría de su autor, continúan y desarrollan hasta sus últimos límites las posibilidades del poema didáctico tradicional. Vemos, pues, cómo a partir de una tradición que hundía sus raíces en Hesíodo, un grupo de filósofos fue avanzando en la racionalización a través de los recursos de la épica y elevó este género hasta su propia negación, hasta hacerlo irreconocible a los propios griegos, poniendo claramente de manifiesto la gran distancia que mediaba ya entre la vieja épica y la nueva filosofía. A partir de entonces, salvo una efímera resurrección en época helenística, o casos como el *De rerum natura* de Lucrecio, el uso del verso épico será un camino prácticamente cerrado para la filosofía.

El caso de Heráclito es peculiar en esta evolución. Su estilo nace y se configura para la repetición oral; de ahí que, aunque su mensaje se puso por escrito, lo fue en un estilo conciso, cortante, deliberadamente ambiguo. Probablemente sus sentencias eran en la práctica indiferentes a su ordenación, aun cuando, por fuerza, el libro tuviera que presentarlas en un determinado orden; los aforismos tenían vida propia y su reordenación era en todo momento perfectamente posible. Para iluminar su compleja doctrina, Heráclito recurre a comparaciones, adagios populares, empleo abundante de la paradoja, así como de juegos de palabras y perífrasis etimológicas. Cabe preguntarse cuál es la motivación de tal estilo, dado que evidentemente ya los propios griegos no lo entendían demasiado bien; de ahí su fama de oscuro. En realidad se trata de una característica de su época –presente también, por ejemplo, en Esquilo y en Píndaro–, muy influida por el renacimiento religioso y la solemnidad del momento histórico. Heráclito se siente iluminado, en posesión de la verdad absoluta, y ello lo lleva a utilizar un estilo profético, más que dialéctico. En suma, Heráclito no hizo sino profundizar y enriquecer el contenido del aforismo tradicional y de la respuesta oracular.

La carencia de fuentes contemporáneas y el carácter secreto de la doctrina pitagórica nos impiden valorar literariamente las enseñanzas de esta escuela itálica. Únicamente podemos emitir un juicio sobre los preceptos que se no transmitieron, la mayoría de los cuales expresaban tabúes religiosos y supersticiones –muchos de los cuales coinciden con los expuestos por Hesíodo en *Trabajos y días*– y se mantienen en la más pura tradición gnómica.

En un proceso largo, pero irreversible, y fundamentalmente desde mediados del siglo V y en Atenas, el tratado en prosa va a pasar a convertirse en vehículo casi exclusivo de la filosofía de la época. En la configuración y en el éxito de esta forma de expresión influyeron muchos factores, entre los cuales se podía contar con la transformación progresiva de la forma de comunicación entre el filósofo y la sociedad, en otros términos, el nuevo auge alcanzado por el libro, que, de ser un instrumento de memorización, que no sustituía la comunicación oral, pasa a convertirse en su vehículo directo,

merced al desarrollo de su edición y comercialización, lo que trae consigo la aparición de las primeras bibliotecas. Junto a esta valoración de la obra escrita se produce además un desarrollo importante de la retórica, fomentada a su vez por las condiciones creadas por el asentamiento del régimen democrático. Paralelamente, el progreso de la gramática trae consigo el interés por el sentido de las palabras, lo que obliga a una actitud crítica de los filósofos ante el lenguaje y a la necesidad de aclarar el sentido en que se usan los términos, algo inconcebible en la filosofía anterior. Por todo ello, aparecen en la Atenas de la época toda clase de tratados monográficos, sobre los más diversos temas, no filosóficos, que no dejarían sin duda de tener su influencia sobre la configuración del tratado científico en prosa. Sobre este tipo de prosa el influjo de la poesía era escaso, no así el de la máxima, que tras su potenciación por Heráclito constituye un prototipo que habría de seguirse en la primera prosa filosófica, a juzgar por los fragmentos que conservamos de Zenón, Meliso, Anaxágoras y Diógenes, si bien la evolución de esta forma literaria va en el sentido de ir creando poco a poco una ruptura en la autonomía del aforismo, e interrelacionar las diferentes sentencias. Se crea así una prosa, sentenciosa aún, pero con estrecha ilación, que constituía, a juzgar por lo poco que nos queda de ellos, el estilo de estos tratados filosóficos. En cuanto a la estructura de estos tratados –ninguno de los cuales nos ha llegado en su totalidad–, debía de ser similar a la de los de tema médico del *Corpus Hippocraticum*. Éstos nos muestran una gran variedad de formas, unos constituidos por un prólogo, un núcleo y un epílogo, otros sin epílogo, otros puras acumulaciones de aforismos. En general, es corriente la aparición de un proemio –de los proemios de los tratados filosóficos conservamos algunos fragmentos– y de un núcleo mucho más extenso. En la mayoría de los casos, el pensamiento del autor se expresaba en un solo tratado, y éste probablemente de reducidas dimensiones. Fue este tratado en prosa, destinado a su difusión en copias escritas, el que se convertiría luego en el vehículo casi exclusivo de la enseñanza de los sofistas y el que, a la larga –tras el paréntesis de la peculiar forma dialogada de las obras de Platón–, se impondría como forma mayoritaria de la especulación filosófica. Los presocráticos, por tanto, además de sentar las bases de la investigación filosófica posterior en el terreno de las ideas, se plantearon también la necesidad de hallar modelos literarios válidos para expresarlas, modelos que serían luego utilizados durante siglos.

6. *Dificultades de traducción e interpretación*

La aventura de traducir e interpretar a unos filósofos tan antiguos como los presocráticos constituye una tarea sumamente dificultosa y comprometida y un verdadero reto para el traductor. El primer problema es la necesaria especialización en dos saberes muy diversos que se requiere para trabajar en un terreno como éste. De ahí que haya a veces un cierto desequilibrio entre filólogos y filósofos en sus concepciones sobre los presocráticos, que se traduce en aproximaciones muy distintas y, consecuentemente, en resultados muy diversos. Incluso en ocasiones, en un cierto desprecio de los unos por los otros. Por poner un ejemplo, en un libro publicado en 1975[2], su autor censura a los filólogos en cuyas manos acaba cayendo el pensamiento de los presocráticos, en términos que, al menos, cabría tildar de injustos: «Como los filólogos –cito textualmente– son declaradamente quienes no filosofan ni quieren hacerlo, en sus meticulosos trabajos van poco a poco mentándose cada vez más a ellos mismos y cada vez menos al pensador elegido para su análisis "crítico". [...] y la

2. A. Escohotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, 1975.

consecuencia inmediata de esta degeneración es un énfasis en los aspectos menos conceptuales del esfuerzo conceptual, una atención a la exactitud cronológica, gramatical, geográfica, etc., unida al desprecio sistemático por el contenido» [3]. No sigo citando, pero el libro está lleno de lindezas de este estilo, y no niego que en algunos casos puede haber algún punto de razón en lo que dice. Pero la otra cara de la moneda es cuando el filósofo «puro» e hispanohablante se lanza a la interpretación libre, conceptual y filosófica de los textos presocráticos –que, entre paréntesis, no serían legibles como tales sin la intervención de una inacabable legión de filólogos que desde Alejandría hasta acá no han cejado en sus esfuerzos de mantener los textos lo más próximos que cabe hacerlo a lo que escribiera su autor–. Y entonces nos regala con afirmaciones tales como que en Heráclito el *logos* es fuego [4] y, en otra parte, que para Parménides el ser es «falto de finalidad» [5]. Es entonces cuando el trabajo filológico pone de manifiesto los errores. En el primer caso, está claro que *logos* y fuego son entidades totalmente diferentes en el pensamiento de Heráclito: el fuego es la materia constitutiva de toda la realidad, y el *logos*, por su parte, es a la vez la explicación de la realidad debida al propio Heráclito y la norma universal o razón estructural del mundo. El análisis filológico de los textos señala que ambos no son semánticamente equiparables y no cabe una interpretación filosófica de Heráclito que no tenga en cuenta este hecho [6]. En cuanto al segundo caso, su afirmación es doblemente falsa: primero porque el término griego ***áteleston (sic)*** no podría significar nunca «falto de finalidad»

3. A. Escohotado, ob. cit., pp. 12-13.
4. Ob. cit., p. 84, lo que lleva al autor en las pp. 85-86 a desarrollar una serie de frases literariamente muy estimables pero sumamente alejadas del pensamiento que Heráclito expuso en griego.
5. Ob. cit., p. 105.
6. Cf. los irreprochables argumentos de Adrados, «El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico», *Emerita* 41, 1973, 1-43.

–por múltiples razones que aquí sería ocioso consignar–, y segundo, porque la lectura *ed' ateléston* es considerada corrupta por los editores modernos (cf. por ejemplo Tarán y García Calvo), que prefieren leer una conjetura de Covotti *edé telestón*. El ser no recibe, pues, la calificación de «eterno» –interpretación tradicional– ni mucho menos «falto de finalidad» –interpretación de Escohotado–, sino la de «completo» o «acabado», es decir, «al que nada le falta». Sería largo continuar por este camino, pero no nos llevaría a ninguna parte una lucha entre filólogos y filósofos para ver quién se equivoca más y mejor. La realidad es que, para bien o para mal, el diálogo entre especialistas de los dos campos debe ser continuo, aportando cada uno del suyo lo que le corresponde y sin desprecios por el otro terreno.

A este primer problema de la especial complejidad de los contenidos de los textos filosóficos viene a añadirse otro: el filósofo, por definición, expresa contenidos nuevos, pero no tiene otros recursos para expresar esos contenidos más que las palabras de uso corriente del lenguaje, si acaso, recurriendo a veces a alguna creación léxica. La aplicación de viejos términos a nuevos conceptos le obliga por ello a forzar el sentido normal de las palabras. En ocasiones avisa de ello –es decir, precisa que «entiende tal término en tal sentido» o lo define–, pero en los presocráticos lo corriente es que no lo hagan así. De ahí que, a la hora de traducir, nos veamos en la necesidad de determinar en cada término –especialmente en los más delicados, sobre los que gravita una especial profundidad de contenido– el sentido más aproximado posible a lo que consideramos el pensamiento original del autor. Tan erróneo es dejar el término con su sentido anterior, como modernizarlo con un tecnicismo anacrónico. E igualmente es un proceder que debe ser evitado el de traducir en exceso en las ocasiones en que los planteamientos del autor son elementales, endosándole una conceptualización más profunda.

Los problemas en cuestión se agravan cuando, como en el caso que nos ocupa, los autores están transmitidos fragmentariamente. Estamos tan acostumbrados a las ediciones de fragmentos en las que éstos aparecen ordenados, numerados y cortados de una determinada manera que casi se produce en nosotros la impresión subconsciente de que el autor escribió fragmentos, algo así como nos ocurre con el Partenón, que, a fuerza de admirarlo en estado ruinoso, casi tenemos la impresión de que sus arquitectos lo alzaron ya en ruinas.

La conservación de unos fragmentos de un autor, y precisamente de éstos y no de otros, es fruto de una variadísima serie de factores y, desde luego, aunque sea una perogrullada decirlo, hay que insistir en que no obedece a una selección consciente hecha por quien desea legarnos en forma reducida lo sustancial de una obra, como ocurre con las modernas antologías. Los factores por los que unos se han conservado y otros no son tan varios que casi podemos decir que tal selección es fruto del azar. Por ejemplo, gracias al interés de Hipólito, un teólogo del siglo III d.C., por refutar a todos los herejes –escribió una obra en nueve libros titulada precisamente *Refutación de todas las herejías*–, y gracias a la creencia de este voluntarioso teólogo de que las herejías eran rebrotes de las antiguas ideas filosóficas paganas, se nos han conservado 17 preciosos fragmentos de Heráclito, sólo documentados en su obra.

Una nueva perogrullada necesaria es decir que el o los fragmentos seleccionados por nuestra fuente son parte de un todo que no tenemos, y que el porcentaje de lo conservado suele ser muy escaso e irregularmente repartido –a veces mucho de una parte y poco o nada de lo demás–. Todo lo cual, evidentemente, no contribuye a facilitarnos la tarea de interpretar a estos autores.

Pero hay más: nuestra fuente, consciente e inconscientemente, puede alterar, deformar e incluso tergiversar al autor

que cita, sin que las más de las veces tengamos elementos de juicio para contrastar su testimonio con otro. Uno podría pensar, por ejemplo, que Aristóteles sería una vía magnífica para acceder a los filósofos perdidos, a través de los pasajes en que los alude o se refiere a ellos. Lo cierto es que en muchísimos casos lo es, y nuestra deuda con el estagirita es inmensa. Pero en no pocos, Aristóteles siente la tentación inconsciente de ver en sus antecesores meros intentos a medio camino de llegar a su propio sistema, algo así como Aristóteles frustrados. Ello traiciona notablemente el sentido de muchas de las afirmaciones que recoge. Por ello hay que desechar la idea de que la cita más antigua, por tratarse de un autor más próximo en el tiempo al presocrático en cuestión, es por ello más de fiar. Con la mayor de las frecuencias ocurre que una cita de un padre de la Iglesia es más de fiar que una cita platónica, de oídas y a menudo deformada irónicamente. Todo ello nos obliga a ser precavidos con lo que contamos como referencias o ecos a los filósofos presocráticos y a contrastar estos datos con los demás de que disponemos sobre el mismo autor, con lo que sabemos de la tradición anterior e incluso con lo que, en general, podríamos llamar «ambiente cultural» de su época, eso que Cornford llamó «filosofía no escrita», un conjunto de conceptos sobre los que no se habla porque se consideran obvios. En algún caso, incluso, los influjos que el autor recibió proceden de fuera de Grecia, y para ello es importante cotejar las afirmaciones de los filósofos con documentos procedentes del Próximo Oriente que nos recogen ideas que pudieron llegar a su conocimiento. Es, pues, un conjunto difícil de elementos el que hay que poner en juego para tratar de obtener de los restos del naufragio de la filosofía presocrática, de los pocos fragmentos y difusas noticias con que contamos una cierta imagen coherente.

7. *Traducciones españolas de los presocráticos; la presente traducción*

Durante muchos años, el lector español no contó con una traducción de los filósofos presocráticos medianamente fiable. Ni la de J. D. García Bacca, *Los presocráticos,* México 1943-1944 (reimp. en 1982), ni la de A. Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos,* 2.ª ed., Buenos Aires 1969, respondían a la necesidad de contar con una traducción fiel de estos filósofos, por lo que sólo cabía recurrir a los textos contenidos en antologías o tratados traducidos; el más destacable fue el de Kirk y Raven, durante muchos años verdadero vademécum para el lector hispano en materia de presocráticos.

A fines de los setenta, sin embargo, vio la luz una traducción de los textos en cuestión de muy estimable valor: *Los filósofos presocráticos,* Madrid 1978-1980, en 3 vols., el primero traducido por C. Eggers Lan y V. E. Juliá; el segundo por N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan, y el tercero por A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero. Los textos aparecen en ella acompañados de sobrias y ajustadas introducciones y, sobre todo, abundantes notas aclaratorias. En general la traducción es fiable –aunque hay cierta desigualdad de unos autores a otros y cierto prosaísmo en los textos poéticos– y el contenido científico, alto. En ocasiones, sin embargo, puede inducir a ciertas confusiones el añadido –a título de comparación o de ilustración– de textos que no tienen que ver con los presocráticos, la fragmentación –para acomodarla a la exposición temática adoptada por sus autores– de algunos pasajes extensos en diversos fragmentos, a menudo numerados a una gran distancia uno de otro, y especialmente la repetición de pasajes ya presentados, para reunir al final de cada autor lo que se supone que son sus fragmentos auténticos. En todo caso, se trata de una obra enormemente valiosa

como presentación del estado de la investigación sobre los presocráticos en los años en que fue publicada.

Con respecto a su antecesora, a la que me acabo de referir, la presente traducción se beneficia de algunas innovaciones bibliográficas, especialmente de ediciones recientemente publicadas, como las de García Calvo de Parménides y Heráclito, la de Wright de Empédocles y la de Laks de Diógenes de Apolonia. De otra parte, hay en ésta un interés por los aspectos formales de los autores, por sus valores poéticos y literarios, un tanto desatendidos en aquélla. Se pretende ser fiel, además de a la ideología de cada autor, a su estilo literario, ya que si en griego son muy diferentes las frases poéticas de Empédocles de las prosaicas de Meliso o de las sentencias de Heráclito, parece un buen proceder el intento de marcar estas diferencias en la traducción castellana.

Por otra parte, este libro va dirigido a un público más amplio, menos especializado. Prescindo de la discusión erudita, si bien al hacerlo no pretendo abandonar la precisión ni tampoco dejo de tener presente el estado de la investigación sobre cada autor. He tenido en cuenta la bibliografía pertinente, pero no he considerado oportuno consignar en notas extensas de dónde procede esta o aquella afirmación ni tampoco las interpretaciones que han sido desestimadas. Asimismo intento que sea una obra más manejable, por lo que no recojo textos que no se refieran a contenidos de la doctrina de los presocráticos ni añado pasajes de autores anteriores o de otros géneros a título de ilustración. Tampoco duplico los textos ni desmenuzo los pasajes para reagruparlos en contenidos.

Esta agrupación de contenidos la realizo en las pequeñas introducciones que preceden a cada autor. Éstas han de entenderse como la información mínima indispensable para comprender los fragmentos que se presentan a continuación. En ellas se recoge también lo más importante de lo que sabemos sobre la datación de cada autor, su biografía y la na-

turaleza y forma literaria de sus escritos. El objeto de esta forma de presentación es reducir a la mínima expresión las notas al texto que hacen la lectura sumamente fatigosa. Tampoco en esta introducción se recurre a notas bibliográficas sobre el origen de las interpretaciones allí seguidas. El lector interesado puede acudir, para profundizar en estos temas, a la bibliografía más especializada a la que le remite el apartado correspondiente. Se indica asimismo en la introducción a cada autor la edición a que corresponde el texto traducido. Ello me exime de indicar la fuente de cada fragmento. Si en algún caso he preferido seguir algunas lecturas diferentes de las de la edición tomada como base, las he reseñado en una lista en el mismo apartado. Cuando la edición que sigo no es la de Diels y Kranz, indico entre paréntesis el número de fragmento en esta edición, por ser la habitualmente referida.

Siguen, si conservamos del autor en cuestión, los fragmentos literales. Cuando un fragmento no es totalmente literal, sino una paráfrasis o una referencia, uso un tipo de letra más pequeño, igual que el utilizado en las Noticias. Los fragmentos se traducen todos, salvo si se trata de una palabra poco significativa por sí sola.

A continuación de los fragmentos se recoge una serie de noticias sobre el pensamiento de cada autor, numeradas por separado; en general corresponden al apartado A de la edición de Diels y Kranz –de ahí que también figure entre paréntesis, tras la indicación de la fuente en cuestión, el número de fragmento de esta edición–. En este grupo, sin embargo, he sido enormemente selectivo. Así, no he recogido los pasajes referidos a datación, datos biográficos o anécdotas; en todo caso, lo aprovechable de estos pasajes se recoge en la introducción, sin indicar su fuente. Tampoco se incluyen aquí otras citas de valor muy secundario, bien porque aluden a fragmentos que conservamos literalmente o los parafrasean, bien porque son sospechosos de recoger una variante muy deformada del pensamiento del autor. En algunos casos se dan, en cursiva, aclaraciones tendentes a reducir el contexto de las citas. Dado que el orden en que presento las noticias no respeta el de Diels y Kranz, y que, asimismo, en algunos autores sigo una numeración de fragmentos distinta a la de la citada edición, presento al final de la obra una correspondencia de números para orientar al lector en la búsqueda de los fragmentos numerados por Diels y Kranz.

En suma, pretendo con este libro, por un lado, acercar los textos de los presocráticos al gran público, propiciando su comprensión por medio de unas introducciones sencillas aunque rigurosas y sin complicar su lectura con discusiones académicas fuera de lugar en una obra como ésta. Por otro, intento poner de relieve el valor literario de estos textos, ya que considero que éste en modo alguno debe considerarse en estos autores como mero añadido, sino como una calidad inherente a ellos mismos.

ALBERTO BERNABÉ
Madrid y La Adrada (Ávila), 1987

TALES DE MILETO

Tales de Mileto ha pasado a la historia como el primer filósofo y, en efecto, por lo poco que de él sabemos, dio los primeros pasos en el camino hacia la indagación racional sobre el universo, un camino que en lo esencial sigue siendo el nuestro. Su actitud es ya nueva, pero sobre él seguía pesando, como no podía ser de otro modo, la tradición anterior, cuajada en un pensamiento mítico. Su reputación de sabio fue siempre indiscutible, pero, paradójicamente, era notablemente defectuoso e inseguro ya en la antigüedad el conocimiento sobre su figura y sus ideas. Baste observar la insistencia de Aristóteles en puntualizar, cuando se refiere a Tales, que no lo conoce de primera mano, sino de oídas, y ello fundamentalmente porque en su época no se contaba con ningún escrito del milesio. Lo más probable es que incluso no hubiera escrito nada, y, en efecto, frases suyas como «todo está lleno de dioses» apuntan más bien a una forma de comunicación y de transmisión de experiencia de carácter oral, como fuera la de los Siete Sabios, entre los que Tales fue siempre catalogado. Así, pues, el error de algunas fuentes antiguas que le atribuyeron obras concretas se debe posiblemente a la existencia de falsificaciones a su nombre. Ello nos

obliga a poner en cuarentena muchas de las ideas que pasan por ser suyas.

De su vida tampoco es gran cosa lo que sabemos. Debió de nacer hacia el último tercio del VII a.C. y morir a mediados del VI. Viajó por Egipto y Caldea y se trajo como mercancía una serie de valiosos conocimientos científicos. Fuera de estas noticias no nos ha llegado sobre él más que un puñado de anécdotas, carentes del más mínimo valor histórico, bien sobre provechosas actividades derivadas de sus superiores conocimientos, bien configurando en él el arquetipo del sabio distraído. Su mayor éxito personal pasa por ser la predicción de un eclipse de sol (el del 585/4 a.C.), pero, dado que en su época se carecía de las bases para predecir un eclipse de modo científico, es presumible que Tales usó un sistema babilonio que nos es conocido: los registros de eclipses a lo largo de muchos años habían dado lugar al establecimiento de una serie de fechas en las que los eclipses eran probables. Su acierto en la ocasión desmesuró su fama. Y ello provocó asimismo la atribución anacrónica a Tales de otros logros en materia de astronomía.

Tales ha pasado a la historia de la matemática dando nombre a una serie de teoremas sobre triángulos semejantes, cuya demostración fue obra de Eudemo, siglos más tarde. También es dudoso que en este terreno pasara de aplicar el principio de semejanza de triángulos de una forma empírica, al modo en que lo hacían los egipcios: me refiero, por ejemplo, a la medición de la altura de una pirámide por el procedimiento de medir su sombra cuando la sombra de un palo clavado en el suelo era igual a la altura del palo.

En materia de cosmología y cosmogonía, las afirmaciones más conocidas de Tales son que el agua es el origen de todas las cosas y que la tierra flota sobre el agua (N 1 y 4) [1]. No obstante,

1. Aquí y en adelante, *N* seguida de un número remite a las Noticias sobre cada autor; *fr.* se refiere a los fragmentos –que en el caso de Tales no existen.

en cuanto intentamos precisar esta magra información, nos asaltan las mayores dudas. Lo más probable es que afirmara algo así como «en un principio fue el agua», lo que no quería decir, necesariamente, que pensara que el agua seguía siendo aún principio constitutivo de las cosas. La sistematización de la filosofía milesia debida a Aristóteles y heredada luego por Teofrasto y, más tarde, por prácticamente todos y cada uno de los manuales de historia de la filosofía que en el mundo han sido, según la cual Tales se encuentra en la misma situación que Anaximandro y Anaxímenes en cuanto a su pregunta por la *arché,* falsea probablemente la realidad. En cuanto a la afirmación de que la tierra flota sobre el agua, sería coherente con ella la explicación de los terremotos como debidos a la fluctuación de esta tierra flotante (N 5), si es que en realidad tal afirmación es atribuible a Tales, cosa que muchos autores dudan.

Lo más curioso es que los estudiosos posteriores se interesaron más que por la propia validez de la explicación propuesta por Tales o por sus detalles, por los motivos que el primer filósofo pudo tener para llegar a la conclusión de que el agua fue el elemento primordial. Las respuestas a esta cuestión son de diversa índole, pero evidentemente no se excluyen. Se ha hablado del origen egipcio (N 2), con buenos motivos. En efecto, conocemos un papiro egipcio en que se nos dicen frases que Tales habría asumido perfectamente: *En el principio era Nu, masa líquida primordial, en cuyas infinitas profundidades se agitaban, confusos, los gérmenes de las cosas.* Dado que Tales viajó a Egipto, no tiene nada de extraño que pudiera acceder allí a explicaciones del mundo de este tipo. Asimismo se ha señalado que en la propia mitología griega hay antecedentes de la atribución al agua de un papel primordial y originario (N 1), como, por ejemplo, en dos pasajes de la *Ilíada* 14.200-201: *voy a ver a Océano, progenie de dioses, y a la madre Tetis,* y 14.244: *la corriente del río Océano, que es la génesis de todas las cosas,* antecedentes míticos estos que han podido sin duda tener su peso en el

momento en que Tales se planteaba la cuestión del origen del mundo.

En cuanto a la idea de que la tierra flota sobre el agua es también un tema muy extendido en las mitologías de Oriente Próximo. Diversos textos egipcios nos hablan de la tierra como un plato plano con bordes que flota sobre el agua, mientras que el sol navega por el cielo. Y en el mito babilonio de Eridu se nos narra que todo el universo era mar, pero que el dios Marduk hizo sobre el mar una balsa, nuestra tierra. En la propia Biblia, en el Salmo 136.6, se nos cuenta cómo Yahveh extendió tierra sobre las aguas. No tiene, pues, nada de extraño que Tales haya traspuesto este tema mítico en una explicación más racional del mundo.

Junto a quienes buscaban el origen de las teorías de Tales en relatos aprendidos fuera de Grecia o en trasposiciones de la tradición mítica de la propia Grecia, otros trataron de explicar el postulado del milesio como consecuencia de una observación racional del comportamiento de las cosas. Así se supuso que el filósofo había reparado en las variadas formas que toma el agua en la naturaleza –algo que es accesible a la vista sin instrumentos de observación–, lo que pudo hacerle concebir la idea de que el agua era el elemento más adecuado para transformarse en los demás (N 3). Probablemente más cerca de la realidad estaba Aristóteles (N 1) cuando cree que el motivo más poderoso que impulsó al filósofo a considerar el agua como elemento primordial es la íntima relación de este elemento con la vida, su carácter vivificador de la naturaleza toda.

Junto a las ideas referidas al origen de las cosas, se atribuye asimismo a Tales una concepción, denominada «hilozoísmo», lo que viene a significar algo así como que consideraba la materia como un organismo biológico. En efecto, en esta época temprana de la filosofía, la materia no es tenida en absoluto por inerte, por lo que no hay ninguna necesidad de explicar el movimiento de la materia, ya que se considera

en principio inherente a ella. No se distingue materia/vida ni hay separación alguna entre seres inanimados y animados. De ahí que Tales hiciera afirmaciones como la de que «todo está lleno de dioses» (N 6) o la de que la piedra imán tiene alma porque atrae al hierro (N 7). El alma *(psyché)* es para los griegos de la época fuente de la conciencia activa y de la vida, pero fundamentalmente fuente de movimiento. De modo que si el imán puede mover es que tiene alma, y si objetos aparentemente inertes tienen vida (es decir, «alma») es que hay un algo vivo entreverado en la materia, que, en tanto que excede el ámbito del individuo, se denomina «divino».

En suma, Tales, viajero curioso, junto a su propio bagaje mítico de la tradición épica griega, accede a explicaciones más o menos míticas de la realidad en los países que visita. Con todo ello forma su explicación sobre el mundo, sumamente simple; en el origen era el agua, y la tierra se formó sobre ella. La materia puede mover, es activa, hay en ella algo divino. Para concebir las cosas de forma similar a como Tales lo hizo tendríamos que prescindir de nuestras concepciones, como la de materia inerte y movimiento mecánico, y de la idea de que la mente es algo diferente de la materia. Tales, aunque sea de modo muy primario, y aunque el peso de la tradición le impida superar un animismo ingenuo, practicó, sin embargo, una trasposición de la visión del mundo heredada de la religión, en la que también se había planteado, de forma mitológica, la cuestión del origen de las cosas, hacia una forma más laica, privada de misterio, que pudiera explicarse por una causa razonable y cupiera en un esquema racional unificado y simple.

Texto seguido para esta traducción

Para N 3 seguimos la edición de G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1969, p. 133. Para el resto, la de Diels y Kranz.

Noticias sobre el pensamiento de Tales

1. ARISTÓTELES, *Metafísica* 983b6 (A 12). La mayoría de los primeros filósofos consideró que los principios de todas las cosas eran sólo los que tienen aspecto material. [...] En cuanto al número y la forma de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, afirma que es el agua, por lo que también declaró que la tierra está sobre el agua. Concibió tal vez esta suposición por ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y porque de lo húmedo nace el propio calor y por él vive. Y es que aquello de lo que nacen es el principio de todas las cosas. Por eso concibió tal suposición, además de porque las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza para las cosas húmedas.

Hay algunos que piensan que ya los más antiguos y muy alejados de la generación actual, aquellos que fueron los primeros en tratar de los dioses, tuvieron tal opinión acerca de la naturaleza. En efecto, consideran a Océano y Tetis padre de la generación divina [Homero, *Ilíada* 14.201] y tuvieron como testigo del juramento de los dioses al agua, la llamada Éstige por esos poetas [Homero, *Ilíada* 15.37, etc.]. Y es que lo más venerado es lo más antiguo.

2. PLUTARCO, *De Isis y Osiris* 34 (A 11). Creen que también Homero, como Tales, considera al agua principio y génesis de toda cosa por haberlo aprendido de los egipcios.

3. HERÁCLITO HOMÉRICO, *Cuestiones homéricas* 22. La naturaleza húmeda, por su facilidad para transformarse en cada cosa, suele adoptar las más variadas formas. Pues la parte de ella que se evapora se hace aire, y lo más sutil, de aire que era, se transforma en éter, mientras que el agua, comprimida y encenagada, se vuelve tierra. Por ello Tales afirmó que el principio era el agua, en la idea de que de los cuatro elementos era el más adecuado para ser una causa.

4. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 294a28 (A 14). Otros afirman que la tierra descansa sobre agua. Ésa es, en efecto, la explicación más antigua que la tradición nos ha legado, la que aseguran que dio Tales de Mileto: que se sostiene porque flota como un leño u otra cosa por el estilo –y es que a ninguna de estas cosas le es natural sostenerse sobre el aire, pero sí sobre el agua– ¡como si el razonamiento acerca de la tierra no fuera el mismo que acerca del agua que sostiene la tierra!

5. SÉNECA, *Cuestiones naturales* 3.14 (A 15). Es una opinión errada la de Tales, pues dice que el orbe de la tierra se sostiene sobre el agua y que se mueve a la manera de un barco, así que por el movimiento de aquélla fluctúa cuando se dice que tiembla.

6. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 411a17 (A 22). Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente es éste el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses.

7. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 405a19 (A 22). Parece que también Tales, según cuentan, supuso que el alma era algo capaz de producir movimiento, si es que afirmó que la piedra imán tiene alma porque mueve al hierro.

ANAXIMANDRO DE MILETO

Anaximandro fue conciudadano de Tales y algo más joven que él, asimismo implicado en los asuntos de su ciudad, como lo prueba la noticia de que estuvo al frente de la expedición colonizadora que Mileto envió a Apolonia. Su saber abarcaba una serie de conocimientos prácticos –si es cierta la tradición de que advirtió a los lacedemonios de la inminencia de un terremoto– y científicos, ya que al parecer introdujo en Grecia un instrumento conocido por los babilonios de antiguo: el gnomon, una varilla con un tablero de mediciones que permitía marcar la dirección y la altura del sol. Por otra parte se le atribuye la confección de un «mapa de la tierra habitada», perfeccionado luego por Hecateo, asimismo conciudadano suyo.

Anaximandro se nos aparece, por tanto, como un sabio de amplios conocimientos empíricos sobre materias diversas, abierto a los descubrimientos científicos de oriente e interesado por la configuración del mundo. Sobre él no se creó un anecdotario semejante al que se había tejido en torno de Tales, porque en su caso los griegos contaban con una tradición escrita medianamente fiable. En efecto, diversas fuentes nos hablan de un tratado de Anaximandro sobre la

naturaleza, escrito que Teofrasto tuvo oportunidad de utilizar. El discípulo de Aristóteles –en boca de Simplicio (N 1)– le atribuye el empleo de «términos más propios de la poesía», juicio de estilo que implica la lectura directa de una obra escrita.

De su contenido podemos hacernos una idea general, aunque incompleta, por los testimonios que de él nos han llegado. Verosímilmente comenzaría con una hipótesis sobre el origen del mundo, según la cual la materia primordial ya no era, como para Tales, el agua, sino otra a la que Anaximandro designa con un término poco explícito: *to ápeiron,* esto es, con la sustantivación de un adjetivo que significaba «lo que carece de límites» y que había servido tradicionalmente para designar no tanto lo que realmente carecía de límites, sino aquellas realidades, como el mar, cuyos límites se hallaban más allá de lo que se quiere o se puede determinar con precisión. El problema es si, con el uso de esta palabra, el filósofo mantiene su valor tradicional o se refiere a algo que realmente carece de límites. En este segundo caso aún cabe preguntarse si estos límites serían temporales, o, lo que es lo mismo, si lo que nos dice es que ese algo originario era «lo eterno», o si se trataría de límites espaciales –bien sean éstos internos, en cuyo caso el *ápeiron* se concebiría como una masa informe sin elementos definidos en ella, o bien límites externos, entendiéndose como «lo infinito»–. En todo caso, se trata de un vocablo carente de una identificación positiva, que se refiere a algo «que no se parece a nada de lo que conocemos», falto de una definición en términos más concretos. Por esta falta de precisión del término griego, lo traduciremos siempre por «indefinido» y evitaremos «infinito», concepto que, según muchos estudiosos, no se alcanza en la filosofía griega hasta más tarde.

Esta materia primordial recibe diversos calificativos habitualmente aplicados a los dioses, como «inmortal e indestructible» (fr. 3), «eterno y que nunca envejece» (fr. 2). Y asi-

mismo se dice de ella que «todo lo abarca y todo lo gobierna» (literalmente «lo pilota») (fr. 6), todo lo cual suscita en nosotros el convencimiento de que para el filósofo esta materia primordial es divina y poseedora de un poder o influjo que alcanza a todas las cosas.

De este *ápeiron,* de acuerdo con nuestros testimonios –lamentablemente de tercera mano, pues proceden de la lectura de un texto de Teofrasto, asimismo perdido–, surgen «los cielos y los mundos», es decir, parece que el *ápeiron* va generando sucesivamente –lo que parece más verosímil que pensar en una referencia a diversos mundos coexistentes– una serie de cosmos que, al destruirse cíclicamente, vuelven a ser materia primordial. La negativa de algunos autores modernos a atribuirle esta afirmación al filósofo que nos ocupa carece de fundamento, si tenemos en cuenta los textos indoiranios a los que me referiré más abajo.

El proceso parece producirse en un primer paso por la segregación de esta materia primordial de una serie de contrarios; al menos se mencionaban concretamente lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. No nos queda muy claro cómo surgen los contrarios de lo indefinido, pero sí lo es que el «movimiento eterno» que nuestras fuentes le atribuyen a la explicación de Anaximandro es un anacronismo. No es que existieran los contrarios y, además, el movimiento, sino que para el filósofo lo indeterminado es divino y, como tal, dotado de capacidad de moverse y de mover a su voluntad, de modo que posee la facultad de propiciar los cambios de las cosas. Estos contrarios no son, como luego serán, por ejemplo, para Aristóteles, propiedades adjetivas de las sustancias, sino que para Anaximandro son tan entidades como, por ejemplo, el agua. Como contrarios que son, hay entre ellos una oposición, resuelta temporalmente por el exceso de uno, hasta la reacción, dominio y nuevo exceso del otro, lo que Anaximandro define, sobre el modelo de los comportamientos humanos, como injusticias de un elemento castigadas por otro, todo ello de acuerdo con un plan fijado de antemano. Por fin, y siguiendo también este decreto del tiempo, las cosas generadas se disuelven de nuevo en el *ápeiron,* para que todo vuelva a comenzar.

Con ello, Anaximandro parece haber adaptado unos modelos de explicación del mundo corrientes en el ámbito indoiranio de su época. Bástenos citar aquí algunos pasajes (tomados de M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford 1971, pp. 93 y ss., quien presenta asimismo paralelos iranios de forma sumaria):

Chāndogya Upanishad 1.9.1-2: «¿Cuál es el término de este mundo?», dijo (Śilaka Śalavatya). «El espacio», dijo (Pravāhana), «pues todos estos seres contingentes se originaron en el espacio y al espacio volverán. Y es que el espacio es más grande (y más antiguo) que ellos; el espacio es su meta final. Es la manifestación deseable en grado sumo de la sílaba Oṁ y es infinito».

Maitri Upanishad 6.17: «En el comienzo este (mundo) era Brahman, el Uno, ilimitado, ilimitado al este, ilimitado al sur, ilimitado al oeste, ilimitado al norte; también arriba y abajo, ilimitado en cualquier dirección. Este y oeste, norte y sur no entran en esta concepción, ni tampoco el a través, el arriba y el abajo.

»Inconcebible es este mismo todopoderoso inabarcable, ingénito, más allá de todo pensamiento lógico y discursivo, impensable. Espacio es su ser propio, y él, lo Uno, es lo único que permanece en vela cuando todo se arruina...; pone en existencia este (mundo material) y en él desaparece».

Igualmente en la *Vishnu Purāna* se expresa la doctrina de unos mundos infinitos que se forman y disuelven periódicamente en un continuo sin límites, forma ni color.

Todas estas fuentes constituyen un punto de arranque verosímil de las teorías del filósofo y un argumento contra quienes creen que no hay base para postular que Anaximandro defendió la existencia sucesiva de «innumerables mundos».

Anaximandro se ocupó asimismo de exponer la manera en que se configuró nuestro mundo, es decir, de articular una cosmogonía. Según él, lo caliente se concentró en una esfera de llama en torno de lo frío (el aire) que rodea la tierra. No nos dijo –al menos, no en lo que de él conservamos directa o indirectamente– de dónde surgió la tierra, probablemente porque no se cuestionó este problema; una inconsecuencia explicable en un pensamiento aún muy arcaico. Esta corteza de llama se rompió en una serie de círculos que dieron lugar a los cuerpos celestes. En esta explicación se han visto con cierta verosimilitud huellas de un modelo de cosmogonía mítica extendido por muchos países, como Egipto y Fenicia, y que en el ámbito griego conocemos especialmente por las versiones órficas. Según estas cosmogonías, en el origen del mundo se produjo la configuración de un huevo cósmico del que nació el antecesor del universo, como un ser vivo, al quebrarse su cáscara. En efecto, hay incluso múltiples rasgos de vocabulario –que aquí no cabe reseñar en detalle– que apuntan a esta interpretación.

Consecuencia de este proceso de generación del mundo es una estructura en la que la tierra, de forma cilíndrica, se mantiene suspendida, sin dirigirse hacia ningún punto del exterior «por la equidistancia de todas las cosas», o, lo que es lo mismo, porque dada esa equidistancia, no hay motivo para que se dirija hacia un lugar más que hacia otro. Se trata de una formulación primaria del principio de razón suficiente y una explicación sumamente audaz que no tendría continuadores.

Rodeando la tierra se hallan las estrellas, un círculo de fuego rodeado de una masa de aire –entendido como «aire espeso, bruma»– agujereada. Precisamente tales agujeros, a través de los que vemos el fuego, son las estrellas. La oclusión de estos agujeros hace que dejemos de ver el fuego a su través y eso es lo que llamamos un eclipse.

Anaximandro se ocupó asimismo de la explicación de fenómenos concretos, especialmente de índole meteorológica (sobre los cuales cf. N 3, 8, 9), pero sobre todo se interesó por explicar el origen de los seres humanos, punto en que el pensamiento del filósofo se nos aparece dotado de una mayor audacia y «modernidad», ya que plantea –si bien en términos primarios– una verdadera teoría de la evolución biológica a la que llega por la observación de la imposibilidad de que el hombre hubiera podido sobrevivir tal como es, dadas sus condiciones, en un medio natural; esto es, una versión rudimentaria de la teoría de la adaptación al medio. Según él, hubo en origen barro calentado por la acción del sol del que se configuraron primero animales acuáticos, que, andando el tiempo, acabarían por dar lugar a los seres humanos.

En suma, Anaximandro trató de trazar un cuadro muy completo del origen del mundo y de las perspectivas futuras del mismo; de la configuración del cosmos y del nacimiento de la vida y de los seres humanos, sobre bases muy simples, pero extraordinariamente coherentes, edificadas, por un lado, a partir de la secularización de modelos míticos de variada procedencia, griegos y no griegos, y por otro, sobre la observación de determinados hechos naturales, que se explican dentro de su esquema general, todo lo cual constituye sin duda el primer esfuerzo conocido por explicar en un terreno no mítico todos los temas del mundo entonces conocido por el hombre de una forma comprensiva y a la vez minuciosa.

Texto seguido para esta traducción

Sigo el texto de Diels y Kranz. Para N 3 acepto una corrección de Maddalena. El fragmento 6 no aparece como tal en Diels y Kranz, pero lo obtenemos de N 5.

Fragmentos de Anaximandro

1. El principio de los seres es indefinido... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.

2. Es eterno y nunca envejece *(lo indefinido).*

3. Es inmortal e indestructible *(lo indefinido).*

4. Tubo de torbellino.

5. Semejante a una columna de piedra *(es la tierra).*

6. Que lo abarca todo y todo lo gobierna *(lo indefinido).*

Noticias sobre el pensamiento de Anaximandro

1. SIMPLICIO, *Física* 24.13 (A 9). Anaximandro... dijo que el «principio», o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado, siendo el primero en introducir este nombre para el principio. Dice que éste no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta, indeterminada, de la que nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos. «Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo», enunciándolo así en términos más propios de la poesía... Así que no concibe la generación como una transformación del elemento, sino por la segregación de los contrarios, a causa del movimiento eterno... Los contrarios son: caliente-frío, seco-húmedo y los demás.

2. PSEUDO-PLUTARCO, *Miscelánea* 2 (A 10). Anaximandro... dijo que lo indeterminado era la causa toda de cada

nacimiento y destrucción. Afirma, en efecto, que de ello están segregados los cielos y en general todos los mundos, que son asimismo indeterminados. Aseguró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde un tiempo indeterminado y se producen todos ellos por turno. Afirma que la tierra es de forma cilíndrica y que tiene una altura que es la tercera parte de la anchura. Afirma asimismo que lo que es productivo de calor y frío en el origen de este mundo se segregó y que de ello creció una esfera de llama alrededor del aire que envuelve la tierra, al modo de la corteza alrededor del árbol. Al rasgarse aquélla y cerrarse en círculos, dio lugar al sol, la luna y las estrellas. Afirma también que en los primeros tiempos el hombre nació de animales de otra figura, puesto que los demás animales toman en seguida el alimento por sí mismos, pero sólo el hombre requiere una crianza prolongada, razón por la cual en los primeros tiempos no habría podido sobrevivir con tal condición.

3. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 1.6.1 (A 11). Anaximandro... dijo que el principio de los seres es una cierta naturaleza de lo indeterminado, de la que nacen los cielos y el orden del mundo que hay en ellos; que éste es eterno y no envejece y que circunda todos los mundos. Menciona el tiempo como si estuviesen limitados el nacimiento, la entidad y la destrucción. Dijo que el principio, esto es, el elemento de los seres es lo indeterminado (siendo el primero que utilizó el nombre de «principio») y que, además de esto, hay un movimiento eterno en el que resulta que se originan los cielos; que la tierra se halla en alto, sin nada que la sostenga, pero que permanece quieta por la equidistancia de todas las cosas; que su forma es curva, redonda, semejante a una columna de piedra, y que estamos sobre una de las superficies, pero que hay otra por el otro lado. Afirma que las estrellas son un círculo de fuego, segregadas del fuego del cosmos y rodeadas de aire; que en éste hay unos conductos, como respiraderos, en forma de tubo, por los que se manifiestan

las estrellas. Por ello, al ocluirse los respiraderos se producen los eclipses. Afirma asimismo que la luna aparece a veces llena, a veces menguada por la oclusión o abertura de los agujeros, que el círculo del sol es 27 veces mayor que el de la tierra y 18 veces el de la luna y que la parte más alta del cosmos es el sol y la más baja los círculos de las estrellas fijas. Dice que los animales nacen de lo húmedo que es evaporado por el sol y que el hombre nació en un principio semejante a otro animal, concretamente, a un pez; que los vientos se originan al separarse del aire sus emanaciones más ligeras, que se mueven, una vez reunidas; las lluvias, de la evaporación que surge de la tierra por la acción del sol, y los relámpagos, cuando el viento que se abate sobre las nubes las desgarra.

4. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 1.3.3 (A 14). Anaximandro... dice que el principio de los seres es lo indeterminado, pues de ello nacen todas las cosas y en ello todas se disuelven, y que por ello también nacen mundos innúmeros y de nuevo se disuelven en aquello de lo que nacen.

5. ARISTÓTELES, *Física* 203b10 (A 15). Esto (lo indeterminado) parece ser principio de los demás seres «que lo abarca todo y todo lo gobierna»... y es además un ser divino, pues es «inmortal e indestructible», como dicen Anaximandro y la mayoría de los naturalistas.

6. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.25.1 (A 22). Anaximandro dice que la luna es un redondel 19 veces más grande que la tierra, semejante a una rueda de carro que tuviera la llanta hueca y llena de fuego, como el sol; que está dispuesto en sentido oblicuo, como aquél, y tiene un solo orificio, como un tubo de torbellino. Los eclipses se producen según las disposiciones de la rueda.

7. *Ibid.* 2.29.1 (A 22). Dice que la luna se eclipsa cuando se obstruye la abertura que hay en torno de la rueda.

8. *Ibid.* 3.3.1 (A 23). Sobre los truenos, los relámpagos, los torbellinos y tifones, dice Anaximandro que todos ellos se dan por causa del viento, pues cuando lo rodea una nube

densa, cae a la fuerza por la sutileza de sus partes y su levedad; el desgarramiento provoca el ruido, y el contraste, en relación con la negrura de la nube, el resplandor.

9. *Ibid.* 3.7.1 (A 24). Dice que el viento es el flujo del aire cuando las partes más livianas y más húmedas que hay en él se mueven o se disuelven por obra del sol.

10. *Ibid.* 5.19.4 (A 30). Dice que los primeros animales nacieron en el agua, rodeados de cortezas espinosas, pero que al avanzar en edad salieron a terreno más seco, y una vez que la corteza se desgarró cambiaron de forma de vida al poco tiempo.

11. CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 4.7 (A 30). Anaximandro de Mileto creía que, bien sea peces, bien sea animales muy parecidos a los peces, nacieron del agua y la tierra calentadas; que en ellos se formaron los hombres y se mantuvieron dentro, como fetos, hasta la pubertad; entonces, al romperse aquéllos, nacieron hombres y mujeres que podían alimentarse ya por sí mismos.

ANAXÍMENES DE MILETO

Sobre la vida de Anaxímenes, el último representante de la actividad filosófica milesia, nuestra información es prácticamente nula, y la escasa que nos ha llegado, contradictoria. Podemos suponer que fue algo más joven que Anaximandro y que escribió al menos un tratado de temática y configuración similares al de éste, asimismo conocido por Teofrasto. De su forma de escribir se nos dice que «usó de una dicción jonia simple y sin artificio», lo que parece contrastar con los «términos más propios de la poesía» que se le achacaban a Anaximandro. De ser cierto, ello implicaría un progreso en el sentido de alcanzar una forma de expresión más científica, algo rara en el contexto de los primeros filósofos.

Anaxímenes trató de tender un puente entre los dos pilares que configuraban el sistema de Anaximandro: la teología indoirania, que postulaba un algo único divino e indeterminado en el origen de las cosas, y asimismo término de las mismas, y la tendencia milesia a la explicación por respuestas generales de diversos hechos físicos concretos. Para ello cubre la extensión del *ápeiron* misterioso con un principio material conocido que, sin embargo, pueda continuar caracterizándose de modo similar. Este principio material es el

aire. Es menester precisar, sin embargo, que el término griego *aér* en los textos griegos más antiguos no se correspondía con exactitud a nuestro «aire». Cabría decir que concebían *aér* más bien como niebla o vapor o, en todo caso, como aire perceptible en cuanto que se movía o se sentía caliente o frío. Parece que Anaximandro extendió el antiguo sentido de la palabra a toda clase de aire, y es este elemento natural el que se sitúa como sustancia básica u originaria del mundo. No obstante, este aire hereda todas las cualidades que habían caracterizado al *ápeiron:* carece de límites –en el mismo sentido en que lo afirmábamos con respecto del propio *ápeiron,* esto es, que si posee límites, éstos se hallan fuera de nuestro interés o de nuestra posibilidad de comprobarlos–, se extiende por todo el mundo y es divino, por lo que es eterno y posee una capacidad inagotable de mover y cambiar las cosas a las que gobierna.

Ahora bien, hay en la explicación del origen de las cosas debida a Anaxímenes una novedad fundamental; ni Tales ni Anaximandro habían aludido al mecanismo del cambio, mientras que aquél abordó esta cuestión como crucial y precisó que los cambios de esta materia fundamental se deben a la rarefacción y la condensación, esto es, no son sino cambios de densidad de un mismo ingrediente. El aire, al rarefactarse, se calienta y la forma suprema de este aire caliente es el fuego. Al condensarse, por el contrario, se enfría y es primero viento, luego nubes –concebidas, por tanto, como aire condensado–, luego lluvia, tierra y la forma más compacta de la tierra, esto es, piedras. Con ello se afirma de un modo más tajante que el que habían adoptado sus predecesores que la materia originaria, aire, seguía siendo la forma fundamental de los componentes de nuestro mundo, sólo que en diversos grados de condensación. Con ello desplaza los contrarios de Anaximandro (caliente/frío, seco/húmedo) a otros dos contrarios distintos, laxo/denso (lo que representa a la vez que lo laxo es caliente, y lo denso, frío), y

ello significa progresar notablemente en el sentido de establecer una distinción entre materia y estado de la materia, que luego acabaría por cristalizar en la distinción aristotélica de sustancia y accidente. Asimismo su explicación conlleva la creencia de que toda diferencia de cualidad es simplemente una diferencia de cantidad, principio firme de toda la física moderna.

Sobre el «movimiento eterno» que, según nuestras fuentes, postulaba el filósofo milesio cabe precisar lo mismo que para Anaximandro, es decir, que la materia originaria, el *aér,* como divino que es, puede moverse y cambiar a su voluntad, lo que se aviene bastante bien con la forma en que se nos manifiesta el aire, inquieto, en movimiento, cambiante en su temperatura, como si estuviera vivo.

El fr. 1 nos recoge una confirmación de la teoría por medio de un hecho concreto que vale, por tanto, como símil de lo que sucede a escala cósmica: la observación de que el aliento que se expulsa por la boca abierta es caliente, pero cuando se sopla con los labios casi cerrados es frío. Anaxímenes explica este hecho porque en el primer caso el aire sale laxo y, por tanto, caliente, y en el segundo, condensado y, por ende, frío.

Otro aspecto particularmente original de la explicación de Anaxímenes es su interés por el tema de la naturaleza del alma. Sobre ello nos queda una cita que no puede ser exactamente literal –por razones de léxico, que no podemos precisar aquí– y que en la formulación en que nos ha llegado no nos parece demasiado clara en sus términos (fr. 2). En efecto, ¿qué relación hay entre el mantenimiento de la cohesión que se atribuye al alma humana con el hecho de que el aire abarque al mundo entero? Ambas actividades, mantener la cohesión/abarcar, no son necesariamente comparables. Sea cual fuere la relación que se quiere establecer entre ambos hechos –y se ha discutido mucho sobre cuáles son los términos concretos de la misma–, está claro, de una parte, que el

alma se concibe, a la manera tradicional, como un elemento material consistente en aire, pero a la vez como algo capaz de dar coherencia a otros elementos, y por otra parte, que de alguna forma el universo es una especie de versión ampliada del ser humano y se comporta de acuerdo con principios totalmente análogos.

Una serie de aspectos ponen también las teorías de Anaxímenes en relación con la especulación indoirania (cf. West, ob. cit., pp. 104-105). Así, encontramos algunos textos comparables a los del filósofo griego:

Dēnkart p. 278. 14 Madan: El que vivifica al mundo y es la vida (alma-aliento) de lo viviente es Vayu... de forma similar, lo que vivifica el cuerpo del hombre es el soplo ardiente que es la vida (alma-aliento).

O la doctrina central de los *Upanishads,* tal como nos la expone West (ob. cit., p. 105): Brahman, el alma vital inalterable del mundo, es idéntico a Atman, el ser individual, en otras palabras, nuestra conciencia personal de estar vivos es sólo una observación local e imperfecta de una realidad universal.

Naturalmente, era de esperar que en un tratado de estas características se ocupara Anaxímenes también de la cosmogonía y de la explicación de diversos fenómenos naturales, terreno este en que, a lo que sabemos, se muestra mucho menos vigoroso y original que Anaximandro, probablemente porque estas cuestiones le interesaban en menor medida. Según su explicación, la tierra fue la primera en formarse como consecuencia de la compresión del aire. En cuanto al problema de cómo se sostiene, abandonó la audaz explicación de Anaximandro para adoptar otra más próxima a la de Tales; la tierra «flota» sobre el aire, el elemento primigenio, que la sigue circundando, dado que su forma plana le permite hacerlo, como le ocurre a las hojas. Los cuerpos celestes son la consecuencia del vapor húmedo exhalado de la tierra que, rarificado, se torna fuego, la forma

de la materia original que presentan los astros. Más confusas -por falta de precisión de nuestras fuentes- son las indicaciones sobre otras estrellas -quizá las «fijas»- prendidas como clavos de una superficie externa de los cielos definida como de cristal, así como las comparaciones con una pintura o con un gorro de fieltro, difíciles de interpretar.

Asimismo dio explicación a una serie de fenómenos físicos y meteorológicos, como el origen de la lluvia, el granizo, la nieve, los seísmos, los rayos y los relámpagos y el arco iris, de forma similar a la de Anaximandro.

Todo lo dicho hasta ahora podría explicar los motivos que pudo tener Anaxímenes para elegir como materia original el aire y no otra en la cadena de estadios sucesivos de mayor o menor condensación (fuego-aire-viento-nubes-lluvia-tierra-piedras) de que antes hemos hablado. En efecto, el aire parece ser un elemento particularmente abundante, especialmente indefinido en sus características, sin contrario reconocible y con una influencia notable en los fenómenos meteorológicos, pero sobre todo el aire es para el mundo, según su visión, como el aliento para el hombre, un elemento vivificador, garante de la perduración de la vida y, por tanto, divino.

Texto seguido para esta traducción

La edición de Diels y Kranz.

Fragmentos de Anaxímenes

1. (Anaxímenes) afirma que lo contraído y condensado es lo frío, y que lo raro y «laxo»..., lo caliente. Por lo que dice, no sin razón, que el hombre echa por su boca cosas calientes y frías. Pues el aliento se enfría al verse comprimido y condensado por los labios, pero, expulsado por la boca abierta, se vuelve caliente, por rarefacción.

2. Anaxímenes... declaró que el principio de los seres es el aire. Pues todo nace de él y en él se resuelve. Dice:

Así como nuestra ánima, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire.

2a. El sol es plano como una hoja.

Noticias sobre el pensamiento de Anaxímenes

1. Teofrasto en Simplicio, *Física* 24.26 (A 5). Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, que llegó a ser compañero de Anaximandro, postula también él una naturaleza subyacente única e indefinida como aquél, pero no inconcreta, como él, sino concreta; la llama aire. Dice asimismo que se hace diferente en cuanto a las sustancias por rarefacción y condensación; esto es, al hacerse más raro, se vuelve fuego, pero al condensarse, viento, luego nube, y aún más, agua, luego tierra, luego piedras y lo demás a partir de estas cosas. En cuanto al movimiento por el que se produce también el cambio, él lo hace igualmente eterno.

2. Pseudo-Plutarco, *Miscelánea* 3 (A 6). Afirma que Anaxímenes dijo que el principio de todas las cosas es aire y que éste es indefinido en dimensión, pero definido en las cualidades que posee; que todas las cosas se han producido por una cierta condensación de éste y a su vez por rarefacción. Asimismo que el movimiento existe desde siempre. Dice que por compresión del aire surge primero la tierra, que es plana en sumo grado y por ello es de razón que cabalgue sobre el aire. También el sol, la luna y las demás estrellas tienen el principio de su nacimiento a partir de la tierra. Y es que, explica, el sol es tierra, pero por su movimiento rápido y caliente muy en exceso adquiere este ardor.

3. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 1.7 (A 7). Anaxímenes, que también era milesio e hijo de Eurístrato, dijo que el principio era aire indefinido, del cual nacen tanto las cosas que están llegando a ser como las que ya fueron y las que serán, así como dioses y seres divinos, mientras que lo demás nace de los descendientes de aquél. El aspecto del aire es el siguiente: invisible a la vista cuando se encuentra en su término medio, si bien se hace notar por lo frío, lo caliente, lo húmedo y al moverse. (Y es que se mueve siempre, pues no cambiaría cuanto cambia si no se moviese.) En efecto, al condensarse y al enrarecerse se manifiesta de un modo diferente, pues cuando se dispersa hacia la forma más sutil, se torna en fuego; los vientos, a su vez, son aire que se está condensando. Del aire se forma asimismo la nube por apelmazamiento, y el agua, por uno aún mayor; condensado en mayor grado, se torna en tierra, y en grado sumo de condensación, en piedras, de modo que lo principal de la generación son los contrarios: caliente y frío. La tierra es plana y monta sobre el aire. De modo semejante, también el sol, la luna y las demás estrellas, que son todas de fuego, cabalgan sobre el aire por el hecho de ser planos. Las estrellas nacen de la tierra, porque de ella asciende humedad que, enrarecida, se torna fuego, y del fuego que alcanza las alturas se configuran las estrellas. Hay asimismo naturalezas terrestres en el lugar donde se hallan las estrellas, que giran a la par que ellas. Dice que las estrellas no se mueven por debajo de la tierra, como otros han supuesto, sino alrededor de la tierra, igual que el fieltro da la vuelta alrededor de nuestra cabeza. El sol no se oculta porque se halle debajo de la tierra, sino cuando está cubierto por las partes más altas de la tierra y cuando se hace mayor la distancia entre él y nosotros. Las estrellas no calientan por la gran magnitud de su distancia. Los vientos surgen cuando el aire se ha condensado y se mueve a sus impulsos. Al concentrarse y hacerse más espeso, da lugar a las nubes, y así se torna en agua. El granizo se produce cuando el agua caída de las nubes se solidifica, y la nieve, cuando son estas mismas las que adquieren solidez cuando están bastante cargadas de agua. El relámpago, cuando las nubes se abren por la violencia de los vientos, pues al abrirse aquéllas se produce un resplandor brillante y de fuego. El arco iris surge al caer los rayos del sol sobre el aire comprimido, y el terremoto, cuando la tierra se ve alterada en grado sumo por el calor y la congelación.

4. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.14.3 (A 14). Anaxímenes dice que las estrellas están clavadas a la parte como de cristal, a la manera de clavos.

5. *Ibid.* 2.20.2 (A 15). Anaxímenes declaró que el sol consiste en fuego.

6. *Ibid.* 2.23.1 (A 15). Anaxímenes cree que las estrellas siguen su curso impulsadas por la condensación del aire y por su opuesto.

7. *Ibid.* 2.25.2 (A 16). Anaxímenes dice que la luna es de fuego.

8. *Ibid.* 3.4.1 (A 17). Anaxímenes dice que las nubes se producen cuando el aire se hace más grueso y que cuando se apelmaza más exprime lluvias; granizo, cuando el agua se solidifica en la bajada, y nieve, cuando en lo húmedo se entrevera algo de viento.

9. ESCOLIO A ARATO, *Fenómenos,* p. 515.27 (A 18). Afirma Anaxímenes que el arco iris se produce cuando los resplandores del sol inciden en aire grueso y denso; por ello la primera parte de éste parece de color púrpura, inflamada como está por los rayos del sol, mientras la otra parece oscura, porque en ella prevalece lo húmedo. Asimismo afirma que de noche se produce un arco iris por obra de la luna, pero no muchas veces, porque no siempre hay luna llena y porque ésta tiene una luz más débil que la del sol.

10. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 394b13 (A 20). Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito afirman que el ser plana es la causa de que ésta *(e. d. la tierra)* se mantenga. Pues no cor-

ta el aire de por debajo, sino que le sirve de tapadera. Tal es el efecto que producen los cuerpos que son planos, pues resultan difíciles de mover contra el viento, por la resistencia que hacen. Este mismo efecto afirman que produce la tierra, por ser plana, contra el aire subyacente. Y que éste, por no tener suficiente sitio para desplazarse, compacto como está en la parte de abajo, se mantiene quieto, como el agua en los relojes de agua.

11. ARISTÓTELES, *Meteorología* 365b6 (A 21). Anaxímenes dice que la tierra se cuartea cuando se humedece y se seca, y que tiembla por causa de estos montones cuarteados que caen sobre ella. Por ello se producen los temblores en las sequías y en las lluvias torrenciales. Pues en las sequías, como se ha dicho, se cuartea al secarse, pero al mojarse en demasía por las aguas, se cae a pedazos.

12. FILÓPONO, *Comentarios a Aristóteles, Acerca del alma* 9.9 (A 23). Otros dicen que el alma es de aire, como Anaxímenes y algunos estoicos.

LOS PITAGÓRICOS

El pitagorismo fue un movimiento filosófico sumamente original y de una extraordinaria vitalidad, ya que extendió su actividad e influjo a lo largo de muchos siglos. Sin embargo, son muy considerables nuestras dificultades para conocer en profundidad esta doctrina y más aún para trazar una historia de sus sucesivos perfeccionamientos. Tales dificultades obedecen en la mayor medida a la manera misma en que se divulgó el conjunto de preceptos, principios básicos y postulados que configuraban la ideología pitagórica. En efecto, el secreto era una regla básica de los seguidores de Pitágoras, por lo que no hallamos divulgación de las teorías del maestro y de sus discípulos hasta Filolao, es decir, hasta finales del v a.C. –y aún se duda de la autenticidad de los fragmentos que conservamos bajo el nombre de este filósofo, ya que no pocos autores modernos los creen postaristotélicos–. A esta gran distancia entre el maestro y los primeros textos que se refieren a doctrinas pitagóricas se une como factor distorsionador otro hecho importante. El fundador de la escuela fue bien pronto presa de una devoción extremada que lo convertía en hombre milagroso y sobrehumano, y cualquier idea que surgiera en el seno del movi-

miento era en seguida atribuida al maestro. De modo que lo que encontramos es un conjunto de ideas de épocas diversas, atribuidas en bloque al propio Pitágoras -por lo que no es fácil trazar lindes temporales entre unas y otras-, entretejidas con historias de milagros y prodigios o con avanzados conocimientos científicos. Nuestra perplejidad ante este conjunto no se ve ayudada en absoluto por la doxografía -prácticamente inexistente para los pitagóricos- ni por Aristóteles, que los trata siempre en bloque. Los esfuerzos por trazar niveles precisos entre épocas distintas de desarrollo del pitagorismo han sido tan numerosos como escasos de éxito.

Por si todo ello fuera poco, el pitagorismo se nos presenta como un conjunto un tanto heterogéneo, desde el punto de vista de un lector moderno, que abarca junto a principios que sin dudar consideraríamos filosóficos, elementos más científicos, fundamentalmente en el campo de la matemática y la astronomía, y asimismo aspectos religiosos que lo ponen en relación con el orfismo y los movimientos místicos típicamente suritálicos, sin olvidar asimismo un componente político, ya que los pitagóricos aparecen en muchos momentos como un grupo dispuesto a tomar el poder en las ciudades. En todo caso está claro que, frente a la especulación milesia sobre la naturaleza, despreocupada del problema del destino del hombre, los seguidores de Pitágoras centran su interés en la vida espiritual y en la búsqueda de un modo de conducta que los lleve a su propia salvación.

Por todo ello nuestro proceder será tomar el pitagorismo como un todo -descontando, naturalmente, lo que es claramente no presocrático, como es el caso de Arquitas- y prescindir asimismo de los fragmentos atribuidos a Filolao, dadas las sospechas sobre su autenticidad a las que me he referido.

Comencemos, pues, por lo que sabemos del fundador de la doctrina, Pitágoras de Samos. Las mayores informaciones sobre su persona proceden de vidas tardías y de otras fuentes, predominantemente neoplatónicas, que nos presentan ya una imagen magnificada del maestro, con escasa credibilidad, como autor de milagros y hechos maravillosos y como poseedor de inmensos conocimientos. Podemos dar por cierto, sin embargo, que es un personaje histórico, gracias a testimonios muy antiguos sobre él, como los de Heráclito (frs. 16-18), Empédocles (fr. 99) o Heródoto (4.95). No obstante, es curioso que Platón y Aristóteles eviten mencionarlo; en su tiempo el proceso de «beatificación» de Pitágoras debía de haber avanzado considerablemente hasta el extremo de hacerlo sospechoso a ojos del gran filósofo ateniense y de su discípulo de Estagira.

De su biografía nos queda claro que nació en Samos, probablemente algo antes de 570 a.C., y que huyó de la tiranía de Polícrates (probablemente hacia 532), para establecerse en Crotona. Allí consigue hacerse un notable renombre y funda una especie de secta, a medias filosófica, a medias religiosa, e intervino activamente en política, pero, tras la sublevación antipitagórica de Cilón, emigró a Metaponto, donde murió. Se nos asegura que viajó a Egipto y a Babilonia, lo cual es más que probable, dado que algunos de los principales logros matemáticos que se relacionan con el nombre de Pitágoras habían comenzado a fraguarse en el Próximo Oriente. El famoso teorema de Pitágoras, por ejemplo, aparece esbozado ya en un documento babilonio de época de Hammurabi. Tuvo siempre fama de erudito y poseedor de grandes conocimientos, pero ya los propios antiguos se dividían entre quienes sostenían que había escrito diversas obras y los que aseguraban que no escribió nada. En todo caso no nos ha llegado ni un solo fragmento literal atribuido a él.

Característica de este primer pitagorismo parece ser la afirmación del parentesco entre todos los seres vivos, poseedores de alma inmortal que transmigra de unos a otros, por lo que la historia es un conjunto de repeticiones en la que nada hay nuevo (N 1). Consecuencia de esta forma de pen-

sar es el cuidado en no atentar contra los «congéneres», es decir, un conjunto de reglas de abstinencia. Sobre ellas, sin embargo, estamos mal informados –como en tantos otros aspectos de su doctrina–, ya que las fuentes antiguas vacilan entre diversas interpretaciones que van desde la abstinencia total de carne hasta la negativa a que Pitágoras hubiera prohibido nada en este sentido, pasando por quienes consideran que sólo planteaba la abstinencia de ciertas clases de animales que no eran posibles receptores de un alma transmigrada, o de ciertas partes de los animales (cf., por ejemplo, N 2-3 y 4.30-31).

Junto a estas reglas parece que la comunidad se sometía a otra serie diversa de ellas, que van desde preceptos propios de una religiosidad primitiva hasta tabúes o intentos de evitar la actuación de la magia. Todo ello daba lugar a un pintoresco conjunto de prohibiciones y obligaciones del que nos han llegado algunos ecos tardíos (cf. N 4). En épocas posteriores –y en cierta medida quizá desde el inicio de la secta– se tendió a atribuir a estos principios un valor simbólico distinto del que se deducía de una primera lectura; por ejemplo, se interpretaba «El fuego no lo avives con un cuchillo» en el sentido de «no provoques a un hombre irritado», etc.

Se nos cuenta asimismo que había dos tipos de discípulos (N 5), los acusmáticos, informados sólo de lo fundamental de la doctrina, y los matemáticos, más centrados en aspectos científicos profundos. Ignoramos si se trata de una escisión tardía dentro de la escuela o si remonta a los propios orígenes.

Los propósitos básicos de los primeros pitagóricos eran la contemplación *(theoría)*, concebida como búsqueda de la verdad (N 6), la concepción del universo como *kosmos*, es decir, como un conjunto armónico y ordenado, y la búsqueda de la purificación *(kátharsis)*, especialmente por medio de la música (N 7).

Básica en este contexto es la noción de armonía, que en

griego tiene el doble sentido de «acoplamiento, ajuste» y el musical de «formación de una escala» [1]. En efecto, se le atribuye a Pitágoras el descubrimiento de los intervalos musicales regulares (N 8); esto es, la comprobación del hecho de que las escalas se componían a base de dividir la cuerda en las proporciones 1:2, 3:2, 4:3. Se ha exagerado notablemente la relación entre este descubrimiento y la idea pitagórica de reducir toda la realidad a números, pero es evidente que hay algo de verdad en ello. En todo caso, una consecuencia de las proporciones que acabo de señalar era la de que con los cuatro primeros enteros se podía lograr el orden musical, y es evidente que los pitagóricos atribuyeron gran importancia a la llamada *tetractys*, esto es, la década compuesta por la suma de los cuatro primeros enteros, que se representaba gráficamente como sigue:

tanta importancia, que juraban por ella en los juramentos más solemnes. Todo ello nos señala además un rasgo fundamental a la hora de entender a los pitagóricos, especialmente a los más antiguos: la idea de que para ellos los números eran algo mágico y místico, muy distinto de lo que son para un matemático de hoy.

Podemos abordar las teorías básicas de los pitagóricos, sobre todo a partir de un texto de Aristóteles (N 10) en que nos esboza un compendio amplio y bastante preciso sobre ellas. Los principios básicos de esta teoría eran la ecuación de las cosas con los números y el dualismo. Respecto de la primera afirmación, es de señalar cómo los pitagóricos, a partir del

1. No el moderno de armonía musical, desconocido por una música como la griega, únicamente melódica.

descubrimiento de que tras algunas realidades subyacen principios matemáticos, generalizaron este principio hasta el extremo de postular que todo eran números; en otros términos, los números no sólo constituían el plan sobre el que se organizaba el mundo –hoy estamos dispuestos a afirmar que, efectivamente, el cosmos se organiza de acuerdo con relaciones numéricas–, sino que consideraron que las unidades tienen magnitud corpórea y, por tanto, configuran el mundo también de forma material (N 11-12). Como representaban las figuras geométricas por adición de puntos, creyeron que los puntos tenían una magnitud, lo que los lleva a confundir las unidades matemáticas con unidades extensas. Así, pues, pese al enorme avance que constituye su intento de reducir la realidad a entidades mensurables, no llegan a percibir el carácter abstracto del número. Como es asimismo un rasgo arcaico de sus planteamientos, debido a esa misma falta de capacidad para diferenciar lo abstracto y lo concreto, su idea de que los números podían representar también entidades abstractas como la justicia (N 9-10).

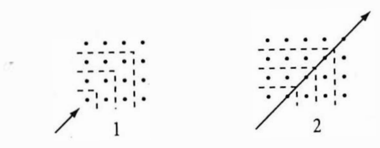
Para explicar la forma en que de los números se generan las cosas, los pitagóricos recurren a una visión dualista de la realidad basada en una serie de contrarios básicos (límite/ilimitado, par/impar, etc.) referidos a ámbitos distintos, pero siempre uno bueno y otro malo (N 10, 13-14); así el límite, por ejemplo, es lo bueno (como todos los demás que quedan en la columna de la izquierda), y lo ilimitado, lo malo (como los demás que quedan en la columna de la derecha). Este sistema dualista es muy similar al zoroastrismo, y, en efecto, varias fuentes antiguas (N 15-17) testimonian un viaje de Pitágoras a Persia y un contacto personal con Zoroastro (llamado Zaratas por algunas de ellas). Asimismo se ha señalado alguna coincidencia del pitagorismo con doctrinas de la India, en que también se preconiza la abstinencia de carne y se cree en la transmigración y el misticismo del número, e incluso con la doctrina china del Yin y el Yang.

A partir de estos principios se generan los números, entre los que el uno se considera par e impar porque cumplía la doble función de ser el punto de contacto entre dos secciones (por tanto, sin dimensión) y la unidad que podía servir para construir todas las figuras. La forma en que se entendía que impar era finito y par infinito se explicita en N 18-19, en dos interpretaciones distintas: para la comprensión de estos pasajes conviene recurrir, como se hace desde los más antiguos comentaristas de Aristóteles, a una representación gráfica por medio de dos diagramas. Para el pasaje recogido como N 18 el modelo es el siguiente:



En la figura 1, la adición de gnómones[2] mantiene siempre constante la proporción 1:1, mientras que en la figura 2, la adición de gnómones va produciendo relaciones siempre diferentes: 1:2, 2:3, 3:4, 4:5, etc. Así, la figura 1, por más que se amplíe, es siempre una, la 2 es cada vez una diferente.

En cuanto a N 19 se explica asimismo gráficamente por medio del siguiente diagrama:



2. El gnomon es una pieza en forma de ele. Su adición a un cuadrado o un rectángulo modifica el tamaño de éstos, pero no su forma. El gnomon marcado con puntos servía como representación geométrica de los números en las demostraciones de los pitagóricos.

en el que vemos que en 1 la adición de la unidad no permite la división en mitades (porque hay interposición de la unidad), mientras que en 2 la división en mitades se prolonga indefinidamente.

Por la confusión a la que ya me he referido entre unidades aritméticas y geométricas, los pitagóricos consideraron que a partir del número se podían generar figuras geométricas: de los números = puntos se generan líneas; de éstas, superficies; de éstas, volúmenes, y de ellos, cuerpos sensibles (N 20-21). Resulta difícil de entender la manera en que estas construcciones o generaciones de líneas, planos y cuerpos, para nosotros abstractas, se relacionaban con el mundo físico en la doctrina pitagórica, en otras palabras, cómo concibieron la formación del mundo físico, la cosmogonía. La razón de nuestra falta de claridad es la propia oscuridad de las fuentes desde antiguo, ya que la cuestión provocaba la perplejidad del propio Aristóteles (N 22). Pese a todo ello, podemos reconstruir aproximativamente que los pitagóricos –para quienes, recuérdese, el límite es masculino, y lo ilimitado, femenino (N 10)– concibieron que el límite puso en lo ilimitado una semilla, en torno de la cual se fue configurando el universo. Tal semilla inhaló de lo ilimitado circundante y, como consecuencia de ello, penetró también el vacío en el universo que se iba construyendo (N 23). A partir del concepto de vacío, los pitagóricos pueden explicar la existencia de unidades discretas, ya que es el vacío el que actúa de límite entre ellas. Asimismo una serie de fuentes (por ejemplo, N 24) explican la idea pitagórica de la relación entre los elementos y los poliedros, si bien desconocemos los detalles de tal explicación. No sería de extrañar que en el origen de nuestra confusión sobre las ideas cosmogónicas de los pitagóricos hubiera ya una falta de precisión por parte de ellos mismos respecto de esta cuestión.

Algo más sabemos sobre su concepción cosmológica –que habitualmente se atribuye a Filolao–, en la que lo más

curioso era la idea de que la tierra no ocupa el centro del universo, sino que es el fuego el que se encuentra en esta posición (N 25). Alrededor de este fuego central se hallan la antitierra, la tierra, la luna, el sol y los cinco planetas conocidos entonces. El conjunto se hallaba rodeado por una esfera exterior de fuego, la de las estrellas fijas. Curiosamente, no sólo la luna se considera carente de luz y mero reflejo de la luz del fuego central, sino que tampoco el sol emite luz propia. El fuego central no lo vemos, porque queda bajo la parte de la tierra en la que vivimos, igual que la antitierra (N 26, cf. también 27).

Asimismo destacable en la cosmología pitagórica es la creencia en la «harmonía de las esferas», que tuvo una larga tradición en el Renacimiento europeo (N 28-29).

En un conjunto de creencias como las pitagóricas, en las que el problema de la salvación era fundamental, no es de extrañar que se desarrollara una elaborada teoría del alma en el ámbito de la relación del hombre con el cosmos numérico. A algunas ideas básicas sobre la cuestión he aludido ya. El parentesco entre todos los seres animados del cosmos implica un alma inmortal, que por medio de determinadas observancias rituales –emparentadas con las practicadas por los órficos– buscaban tras sucesivas encarnaciones una asimilación a lo divino. El alma es, por tanto, una chispa del alma divina y universal contaminada en su asociación con la materia corporal. Así, pues, el conocimiento del cosmos divino es el modo de desarrollar lo divino que hay en uno.

Ahora bien, cuando tratamos de penetrar más allá de estos principios generales y vagos e intentamos profundizar en el concepto pitagórico sobre la naturaleza del alma, nos encontramos con que ya en la antigüedad había diferentes explicaciones sobre la cuestión, y con que los testimonios no coinciden entre sí en este punto (N 30-32). Hallamos que se atribuye la calidad de alma a las partículas que flotan en el aire o a aquello que las mueve, mientras que en otras ocasio-

nes se habla del alma como armonía de contrarios -idea próxima, como veremos, a la de Alcmeón-. Probablemente todo ello refleja diversidad de concepciones y, consecuentemente, etapas distintas en la evolución de la escuela.

En suma, resulta difícil, como vemos, hacerse una idea cabal y precisa en los detalles del sistema pitagórico, y las más de las veces hallamos en las fuentes huellas inequívocas de diferentes etapas y de opiniones dispares respecto de diversas cuestiones. Con todo, pueden trazarse las líneas maestras de un modo de pensar que habría de tener una larga continuación no sólo en forma llamémosle «ortodoxa» -hay neopitagóricos hasta una época muy tardía, siglos después de Cristo-, sino en diversos autores, como tendremos ocasión de ver, de un modo indirecto, tanto en forma positiva -caso de Empédocles- como en forma negativa, forzando a la polémica o a la explicación alternativa.

Texto seguido para esta traducción

En general, el de Diels-Kranz. Cuando no se indica entre paréntesis el número de esta edición es porque el testimonio no figura en ella, por lo que en tales casos recurro a la edición de la fuente indicada en la lista de autores del *Diccionario Griego Español*, Madrid 1980, etc.

Noticias sobre el pensamiento de Pitágoras y los pitagóricos

1. Dicearco (fr. 33 Wehrli) en Porfirio, *Vida de Pitágoras* 10 (14.8a). Pues bien, lo que decía a sus discípulos nadie puede afirmarlo con seguridad, pues el silencio no era entre ellos algo precisamente ocasional. A pesar de ello, llegaron a hacerse especialmente conocidas las siguientes afirmaciones: primero, que asegura que el alma es inmortal; también que transmigra en otras especies de seres vivos, y además que en determinados períodos de tiempo lo ya ocurrido vuelve a ocurrir, así que nada es absolutamente nuevo; por último, que es preciso considerar que todos los seres animados resultan ser congéneres. Parece que, efectivamente, Pitágoras fue el primero en introducir en Grecia estas doctrinas.

2. Eudoxo en Porfirio, *Vida de Pitágoras* 7 (14.9). Tanto aborrecía Pitágoras las matanzas y a los matadores, que no sólo se abstenía de los seres vivos, sino que ni se acercaba siquiera a los matarifes y cazadores.

3. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* 8.20 (14.9). Hacía sacrificios de seres inanimados, pero hay quienes dicen que sólo los hacía de gallos, de corderos lechales y de los llamados lechones, pero no de carneros.

4. Yámblico, *Protréptico* 21 (58C6). 1. Cuando vayas a un templo, prostérnate y no digas ni hagas por el camino nada relacionado con la vida cotidiana. 2. En el curso de un viaje no has de entrar en un templo ni prosternarte en absoluto, ni aunque llegues ante las mismas puertas. 3. Celebra sacrificios y prostérnate descalzo. 4. Desvíate de los caminos reales y camina por senderos. 5. Apártate del melanuro[3], pues es propio de los dioses infernales. 6. Contén ante los demás tu lengua por respeto a los dioses. 7. Cuando los vientos soplen, prostérnate ante Eco. 8. El fuego no lo avives con un cuchillo. 9. Aparta de ti cualquier vinagrera. 10. Al hombre que trata de levantar un fardo, ayúdalo a levantarlo, pero no unas tus fuerzas al que va a dejarlo en el suelo. 11. Al calzarte, presenta primero el pie derecho, al lavarte los pies, el izquierdo. 12. De temas pitagóricos no hables sin luz. 13. No desequilibres una balanza. 14. Al salir de tu patria, no te vuelvas, pues las Erinis te van siguiendo. 15. No orines en dirección al sol. 16. No limpies una letrina con una antorcha. 17. Cría un gallo, pero no

3. Un pez no identificado.

lo sacrifiques, pues está consagrado a la luna y al sol. 18. No te sientes en un quénice[4]. 19. No alimentes a un ave de garras corvas. 20. En un camino no lo partas en dos[5]. 21. No aceptes una golondrina en tu casa. 22. No lleves anillo. 23. No grabes la imagen de un dios en un anillo. 24. No te mires al espejo a la luz de una lámpara. 25. No desconfíes de ninguna maravilla concerniente a los dioses o a las sentencias divinas. 26. No te dejes poseer por una risa incontenible. 27. No te cortes las uñas en un sacrificio. 28. No le ofrezcas tu diestra a cualquiera sin ton ni son. 29. Al levantarte de los cobertores, enróllalos y allana el sitio que ocupabas. 30. No muerdas corazón. 31. No comas sesos. 32. Escupe sobre el pelo y las uñas que te hayas cortado. 33. No tomes salmonete. 34. Borra la huella de la olla sobre la ceniza. 35. No te unas a una mujer que tenga oro con la intención de procrear. 36. Prefiere el «una figura y un paso» al «una figura y un trióbolo». 37. Abstente de las habas. 38. La malva plántala, pero no la comas. 39. Abstente de los seres animados.

5. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 37 (18.2). Era de dos tipos la forma de enseñanza: de sus seguidores, unos eran llamados matemáticos, los otros acusmáticos. Los matemáticos eran los que habían recibido una enseñanza más amplia y más elaborada de la doctrina; los acusmáticos, los que habían oído sólo los principios fundamentales de los escritos, sin un tratamiento más riguroso.

6. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, 8.8. Decía que la vida se parece a quienes se congregan con ocasión de unos juegos: unos acuden para competir; otros, por el comercio, pero los mejores, como espectadores. Así también en la vida, los seres serviles resultan ser cazadores de gloria y preponderancia, los filósofos, en cambio, lo son de la verdad.

4. Una medida de áridos.

5. Probablemente, que no se camine trazando una línea que lo divida en partes iguales.

7. *Anécdota Parisina* 1.172 Cramer (58D1). Los pitagóricos, según dice Aristóxeno, purificaban su cuerpo por medio de la medicina y su alma por medio de la música.

8. PORFIRIO, *Comentario de la Harmónica de Ptolomeo* p. 30.1 Düring. Escribe sobre este tema Heraclides en la *Introducción a la música* lo siguiente: «Pitágoras, según dice Jenócrates, descubrió que los intervalos en música no pueden originarse sin el número, ya que consisten en la combinación de una cantidad con otra. Así que examinó a qué se debía el que los intervalos fueran concordantes o discordantes y, en general, el origen de todo lo armónico y lo inarmónico».

9. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 268a10 (58B17). Pues, como afirman los pitagóricos, el todo y las cosas todas se definen en el número tres, y es que el fin, el medio y el principio componen el número de todo y su número es la tríada. Por ello lo hemos tomado de la naturaleza a modo de sus leyes y usamos este número incluso en el culto de los dioses.

10. ARISTÓTELES, *Metafísica* 985b23 (58B4-5). En su época (la de Leucipo y Demócrito) y antes de ellos, los llamados pitagóricos se aplicaron al estudio de las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar, así que, cebados en ellas como estaban, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Dado que los números son por naturaleza los primeros de estos principios, y en los números se les antojaba contemplar múltiples similitudes con lo que es y lo que deviene –más que en el fuego, la tierra y el agua, porque, por ejemplo, tal afección de los números era la justicia, tal otra alma y entendimiento, otra la ocasión, y de modo semejante, por así decirlo, lo demás–, y al ver además en los números las afecciones y las proporciones de las escalas musicales, dado además que las otras cosas parecían asemejar a los números toda su naturaleza, y los números daban la impresión de ser los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas y que todo el cielo era armonía y número. Y cuantas simi-

litudes podían mostrar entre los números y las escalas musicales en relación con las afecciones y partes del cielo y en relación con el ordenamiento cósmico en su conjunto, las reunían y trataban de hacerlas corresponder. Y si algo faltaba en alguna parte, se desvivían porque todo el sistema les resultara coherente. Por ejemplo, como les parece que la década es perfecta y abarca la naturaleza entera de los números, afirman que los cuerpos que se mueven por el cielo son diez y, aunque los visibles son sólo nueve, crean por esta razón la «antitierra» [6], mas de ello hemos hablado con más detalle en otro lugar. [...] Parece que asimismo consideraban que el número era principio de los seres –a la vez materia, afecciones y estados– y que los elementos del número son lo par y lo impar, limitado éste, ilimitado aquél, y que la unidad procede de ambos, pues es par e impar; el número procede de la unidad y números son, como he dicho, el conjunto del cielo.

Otros de entre ellos [7] dicen que los principios son diez y los enumeran en parejas:

límite	ilimitado
impar	par
uno	múltiple
derecho	izquierdo
macho	hembra
estático	en movimiento
recto	curvo
luz	oscuridad
bueno	malo
cuadrado	rectángulo

6. Sobre la antitierra, cf. N 25.
7. Ignoramos el alcance preciso de este «otros de entre ellos». Desde luego es la opinión de un sector de los pitagóricos, pero no sabemos si más antiguo, más moderno o contemporáneo del que sostenía la opinión expuesta anteriormente por el estagirita.

De esta manera parece que pensaba también Alcmeón de Crotona, así que, o bien tomó esta teoría de aquéllos, o bien aquéllos de éste, ya que Alcmeón llegó a su juventud a la vejez de Pitágoras y se expresa en términos muy semejantes a ellos, pues dice que la mayoría de las cosas humanas son dualidades, pero no enuncia unos contrarios determinados como éstos, sino algunos ocasionales, como blanco-negro, dulce-amargo, bueno-malo, grande-pequeño, de modo que se refirió de modo indeterminado a los demás, mientras que los pitagóricos señalaron cuántos eran los contrarios y cuáles.

De ambas escuelas, por tanto, es posible deducir que los contrarios son los principios de los seres, y de una de ellas, cuántos y cuáles son. Sin embargo, no articularon ninguna explicación clara acerca de cómo se pueden reducir a las mencionadas causas, pero parece que ordenaron los elementos según su causa material, y es que afirman que la sustancia está configurada y modelada a partir de tales elementos, como inmanentes en ella.

11. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1090a20. Los pitagóricos, como observaron que muchas de las propiedades de los números se dan en los cuerpos sensibles, supusieron que los seres eran números no separados [8], sino en la idea de que los seres se configuran a partir de los números. Pero ¿por qué? Porque las propiedades de los números se hallan en la escala musical, en el cielo y en otras muchas cosas.

12. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1080b16 (58B9). Los pitagóricos dicen que el número es uno solo, el matemático, con la salvedad de que afirman que no está separado, sino que de él se configuran las entidades sensibles. En efecto, construyen el cielo entero a partir de los números, si bien no entendiéndolos como unidades inextensas, sino que creen que las unidades tienen un tamaño.

8. Al modo en que los concibe Platón.

13. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1096b5 (58B6). Los pitagóricos parecen tener una opinión más verosímil sobre la cuestión cuando sitúan a lo uno en la columna de los bienes.

14. *Ibid.* 1106b29 (58B7). Lo malo en efecto es propio de lo ilimitado, como suponían los pitagóricos, y lo bueno, de lo limitado.

15. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías,* 1.2.12 (14.11). Diodoro de Eretria y Aristóxeno, el músico, afirman que Pitágoras fue a visitar a Zaratas de Caldea.

16. APULEYO, *Flórida* 15 p. 21 Helm. Hay quienes dicen que Pitágoras se hallaba entre los cautivos de Cambises y que, enviado a Egipto, tuvo por maestros a los magos persas y especialmente a Zoroastro, maestro de todos los divinos arcanos.

17. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 12. Además de relacionarse con otros caldeos, estuvo con Zaratas, que lo purificó de las manchas de su pasada existencia y le enseñó las formas por las que los buenos conservan la pureza, la explicación de la naturaleza y los primeros principios de todas las cosas.

18. ARISTÓTELES, *Física* 203a10 (58B28). Ellos dicen que lo infinito es lo par, pues éste, interceptado y limitado por lo impar, procura la infinitud a los seres. Prueba de ello es lo que pasa con los números, si se ponen los gnómones en torno de lo uno y fuera de él, la figura que resulte en un caso es siempre diferente, en el otro, siempre una.

19. SIMPLICIO, *Física* 455.20 (58B28). Éstos consideraban infinito al número par, porque todo par, como dicen los comentaristas, es divisible en partes iguales y lo que es divisible en partes iguales es infinito en cuanto a la división en dos. Y es que la división en mitades se prolonga hasta el infinito, mientras que lo impar, al añadirse, lo limita, ya que le impide la división en partes iguales.

20. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1028b16 (58B23). A algunos les parece que los límites del cuerpo, como superficie, línea, punto y unidad, son entidades con mayor realidad que el cuerpo y lo sólido.

21. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 409a3. Además, como dicen que una línea en movimiento genera una superficie y un punto, una línea, los movimiento de las unidades serán también líneas, puesto que el punto es una unidad que ocupa una posición.

22. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1091a12 (58B26). Es absurdo afirmar la generación de seres eternos, o más bien imposible. Pues bien, si los pitagóricos rechazan o admiten la generación es algo sobre lo que no hay discusión. Pues dicen con toda claridad que una vez constituida la unidad –sea a partir de planos, superficies, semillas o elementos que les es problemático precisar–, lo más próximo a lo ilimitado es arrastrado y limitado por el límite. Pero, como tratan de trazar una cosmogonía y pretenden hablar en términos de la ciencia natural, es justo que los examinemos en la investigación de la naturaleza para prescindir de ellos en ésta[9].

23. ARISTÓTELES, *Física* 213b22 (58B30). También los pitagóricos aseguraron que existe el vacío y que penetra en el cielo a partir de lo ilimitado, como si éste inhalara aliento y vacío. Este último distingue las naturalezas, como si el vacío fuera una especie de separación y diferenciación de lo continuo, y se halla primordialmente en los números, pues el vacío distingue sus naturalezas.

24. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.6.5 (44A15). Como son cinco las figuras sólidas –las llamadas también matemáticas–, Pitágoras afirma que del cubo se ha hecho la tierra; de la pirámide, el fuego; del octaedro, el aire, y del icosaedro, el agua, mientras que del dodecaedro, la esfera del todo.

25. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 293a17 (58B37). Mientras que la mayoría dice que (la tierra) se halla en el

9. Aristóteles se refiere a los temas tratados en la *Metafísica*, es decir, los primeros principios.

centro..., los de Italia, los llamados pitagóricos, sostienen la opinión contraria, pues afirman que en el centro hay fuego, y que la tierra, que es una estrella más, origina la noche y el día por su movimiento circular alrededor del centro. Además, se imaginan otra tierra opuesta a ésta, a la que dan el nombre de antitierra, con lo cual, en vez de buscar razones y causas a los fenómenos, tratan de atraer a los fenómenos a sus razones y opiniones, en un intento de que se adapten a ellas.

26. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 3.11.3 (44A17). Filolao, el pitagórico, dice que el fuego ocupa el centro –pues es el hogar del universo–, el segundo lugar, la antitierra, y el tercero, la tierra habitada, que se halla situada enfrente de aquélla y gira en sentido contrario de la antitierra, por lo que los habitantes de ésta no son vistos por los de nuestra tierra.

27. *Ibid.* 3.13.1-2 (44A21). Filolao, el pitagórico, dice que la tierra circunda el fuego en una órbita inclinada, similar a la del sol y la luna.

28. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 290b12 (58B35). Es evidente por ello que la afirmación de que se produce una harmonía por sus movimientos *(los de los astros)*, en la idea de que sus ruidos resultan concordes entre sí, está sostenida por sus autores de un modo elegante y hábil, pero no contiene la verdad. En efecto, les parece a algunos que es forzoso que unos cuerpos tan grandes produzcan un sonido al moverse, dado que lo producen entre nosotros cuerpos que ni tienen tamaños iguales ni se mueven a tan gran velocidad. Así que, tratándose del sol y la luna y las estrellas, y siendo tan grande su número y su tamaño y a la enorme velocidad a la que se mueven, es imposible que no produzcan un ruido de una intensidad extraordinaria. Sobre esta hipótesis y sobre la de que las velocidades de las estrellas, de acuerdo con sus distancias, se hallan entre sí en las proporciones de las escalas musicales, afirman que resulta harmonioso el sonido de las estrellas en su movimiento circular. Y como parecía ilógico que no oigamos tal sonido, afirman que la causa de ello es que tal sonido existe ya desde que nacemos, de suerte que no es discernible con respecto a su contrario, el silencio, dado que la percepción de la voz y del silencio se produce por el contraste existente entre ellas, de suerte que a los hombres les ocurre lo mismo que a los forjadores, que, por su hábito, no se dan cuenta del ruido que producen.

29. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a la Metafísica* p. 39.24 Hayduck. Decían también que el universo todo se halla configurado de acuerdo a una escala musical..., pues está compuesto de números y conforme a número y a una escala. En efecto, como los cuerpos que giran en torno del centro se hallan a distancias proporcionales, unos se mueven más deprisa y otros más despacio, y producen en su movimiento un sonido grave los más lentos, agudo los más rápidos, tales sonidos, según la proporción de sus distancias, producen un conjunto afinado.

30. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 404a16 (58B40). Parece que también la teoría de los pitagóricos comporta el mismo razonamiento; en efecto, afirmaban algunos de ellos que eran alma las motas que hay en el aire; otros, que lo que las movía. Se refieren a ellas porque aparecen moviéndose sin cesar aunque haya ausencia total del viento.

31. *Ibid.* 407b27 (44A23). Nos ha llegado también otra teoría sobre el alma... Dicen que es una especie de harmonía. Y es que la harmonía es una mezcla y composición de contrarios, y el cuerpo está compuesto de contrarios[10].

32. *Ibid.* 407b20 (58B39). Ellos sólo intentan decir qué clase de realidad es el alma; en cambio, acerca del cuerpo que la acoge no especifican nada, como si fuera posible, al modo de las historias pitagóricas, que un alma cualquiera se revista de un cuerpo cualquiera.

10. Sobre esta teoría, cf. Platón, *Fedón* 86bc.

ALCMEÓN DE CROTONA

Crotona, la ciudad de la Magna Grecia en la que Pitágoras había fundado una comunidad de sus seguidores, fue también la patria del médico filósofo Alcmeón. La coincidencia en el lugar, así como algunos puntos de contacto entre las teorías sustentadas por Alcmeón y las pitagóricas, provocaron que muchos autores de la antigüedad tardía lo consideraran un pitagórico, incluso un discípulo contemporáneo del filósofo de Samos. A esta impresión colaboraba el hecho de que los nombres citados en el fragmento 1 aparecen citados en listas de pitagóricos. Sin embargo, ni podemos garantizar su datación como la de un contemporáneo más joven que Pitágoras -por lo que hemos de conformarnos con situarlo vagamente entre finales del siglo VI y el V a.C.- ni tampoco es asimilable a los pitagóricos. Ya Aristóteles había advertido las diferencias entre éstos y Alcmeón [1], y en efecto, pese a la escasez de testimonios y fragmentos que nos han quedado de Alcmeón, nos damos cuenta de su poderosa originalidad y coherencia de pensamiento, que hacen de él una personalidad aparte en la historia de la filosofía griega.

1. Cf. Pitagóricos N 10.

Su obra -un tratado que la tradición titula, como no podía ser de otro modo, *Acerca de la naturaleza*- se perdió en fecha temprana, por lo que nuestro conocimiento de ella depende de fuentes de muy tercera mano. Sin embargo, todo parece indicar que el interés de Alcmeón se centraba en las funciones del ser humano, insertas sin embargo en una concepción general del mundo. Su personalidad es, pues, la de un médico filósofo al estilo de lo que sería, por ejemplo, Hipócrates.

En el fragmento 1, comienzo de su obra, sitúa como premisa fundamental de su actitud científica una contraposición entre la sabiduría absoluta, que es divina, y la humana, mucho más limitada y basada en la pura conjetura de lo que no se ve, a partir de los hechos que se manifiestan. Una naciente actitud de modestia científica que contrasta con la del sabio o poeta inspirado, tan típica de los presocráticos en general.

No sabemos de él -probablemente porque no lo hizo- que atribuyera a un principio único el origen de las cosas como habían hecho los milesios. Sí acepta en cambio la idea de la existencia de contrarios (N 1), como los pitagóricos, pero, frente al catálogo cerrado y expreso de éstos, Alcmeón parece haberse limitado a admitir la existencia de un número indeterminado. En un fragmento no literal en la forma, pero muy verosímilmente fiel al contenido (fr. 4), vemos cómo aplica esta teoría de los contrarios a la explicación de la salud y la enfermedad.

Su interés se dirigió asimismo al estudio de la procreación y la formación del semen (N 2-3) y al de los sentidos y las sensaciones, aunque el relato que nos ha llegado, por mediación de Teofrasto, sobre el particular (N 4) es altamente confuso y difícilmente comprensible. Parece que el oído se explica a partir de la asunción de vacío (quizá identificado con aire) en él, mientras que el olfato se concibe como un transporte directo de los olores al cerebro por medio de aire respirado. La vista es una refracción en el agua del ojo, si bien hay

en ellos también fuego. El tacto sin embargo parece que no fue objeto de su estudio.

Pero lo más original de todo en este punto es su idea de que los conductos de los sentidos confluyen en el cerebro, lo que le lleva a afirmar la primacía de este órgano como centro de los sentidos, una idea que aparece también en el tratado hipocrático *La enfermedad sagrada*, pero que, curiosamente, será negada con cerrada obstinación por Aristóteles, que prefirió situar el centro de las sensaciones en el corazón. Aparejada con esta idea del cerebro como centro de los sentidos aparece también otro hallazgo fundamental: la capacidad especial que posee el hombre de comprender (en griego la palabras es *syniénai*, «reunir», en el sentido de «reunir los datos de los sentidos»), frente a los animales, que sólo sienten (fr. 1a). El sueño, por su parte, es explicado a partir de la acumulación de sangre (N 5) prefigurando lo que serían las explicaciones físicas del sueño en Aristóteles.

Al parecer, elaboró una curiosa y original teoría acerca del alma, sobre la que sólo contamos con noticias dispersas y poco concretas: está claro que sostuvo que los cuerpos celestes son inmortales, porque completan sus ciclos sin merma ni envejecimiento, y que su movimiento autónomo se debía a la existencia en ellos de una capacidad de moción, es decir, de alma. Esta alma sería, por tanto, inmortal como ellos mismos, de acuerdo con una argumentación desarrollada posteriormente en el *Fedro* platónico 245 c ss. Frente a los astros, los hombres mueren «porque no pueden enlazar el principio con el fin» (fr. 2), sin duda una declaración enigmática, pero que quizá pueda aclararse si interpretamos que «enlazar el principio con el fin» es hacer un movimiento circular como el que describen los astros. Pero como a los seres humanos les está vedado tal movimiento, pasan de niños a viejos en su vida, sin posibilidad de volver atrás. Desconocemos si Alcmeón sostuvo alguna teoría en relación con la suerte del alma tras la muerte, aunque en este punto, sin dato alguno sobre el que sustentarse, muchos tratadistas han dado rienda suelta a su imaginación.

Se atribuyen a Alcmeón algunas teorías astronómicas, carentes de originalidad e interés, transmitidas confusamente por la doxografía y que no hemos recogido aquí. Asimismo está claro que en su obra se contenían asimismo observaciones sobre los animales (fr. 4) y algunas consideraciones «éticas» (fr. 5), si bien desconocemos con qué profusión.

En suma, Alcmeón muestra una visión unitaria de la realidad como un todo coherente en el que los procesos están interrelacionados y son análogos. Ejemplos de esta actitud son su contraposición entre el movimiento de los astros y el de la vida humana, la relación del crecimiento del vello juvenil y la formación del semen con el florecimiento y el fruto de los árboles, o su concepción de la salud como igualdad de poder de las fuerzas, frente al reinado de una sola, que se manifiesta con un vocabulario (griego *isonomía* y *monarchía)* habitualmente utilizado en política, con lo que se asimila el equilibrio del cuerpo con el equilibrio social en la ciudad. Un espíritu, pues, positivo, consciente de sus limitaciones, pero al tiempo abierto y totalizador. Su importancia para la posteridad fue decisiva: influyó de forma muy notable sobre la escuela hipocrática y sobre el propio Aristóteles, que si bien escribió un tratado –perdido– refutando sus ideas, en muchos temas lo sigue muy de cerca.

TEXTO SEGUIDO PARA ESTA TRADUCCIÓN

El texto de los fragmentos y los de las noticias, así como la numeración de los fragmentos, son los de Diels y Kranz.

Fragmentos de Alcmeón de Crotona

1. Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo lo siguiente a Brotino, Leonte y Batilo: tratándose de cosas no evidentes, los dioses tienen certeza respecto de las mortales, pero a nosotros, en cuanto que hombres, sólo nos es dado conjeturar.

1a. El hombre se distingue de los demás porque es el único que comprende [2]. Los demás sienten, pero no comprenden.

2. Por eso mueren los hombres; porque no son capaces de enlazar el principio con el fin.

3. Alcmeón decía que los mulos son estériles por la levedad y frialdad de su semen y que las mulas lo son porque el cuello de la matriz no se les abre.

4. Alcmeón decía que lo que conserva la salud es la igualdad de poder de las fuerzas: de lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo, lo dulce y lo demás. El reinado de una sola entre ellas es el que provoca la enfermedad. La enfermedad sobreviene, bien por exceso de calor o de frío, bien por la abundancia o la falta de alimento; puede darse en la sangre, la médula o el cerebro. También puede producirse en esos sitios por motivos externos: aguas de cierto tipo o un lugar o agotamiento o violencia o cosas similares. La salud, según él, es la mezcla proporcionada de las cualidades.

5. Del enemigo es más fácil guardarse que del amigo.

2. «Comprende» en el sentido de englobar los datos de los sentidos en una información única.

Noticias sobre el pensamiento de Alcmeón de Crotona

1. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* 8.83 (A 1). Alcmeón de Crotona también oyó a Pitágoras. La mayor parte de lo que dice tiene relación con la medicina, pero algunas veces habla como un naturalista: «la mayor parte de las cosas humanas están en parejas».

2. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 5.3.3 (A 13). Alcmeón (dice) que (la simiente) es una parte del cerebro.

3. ARISTÓTELES, *Historia de los animales* 581a12 (A 15). Comienza el macho a producir simiente, a lo más al cumplir la segunda septena, al tiempo que comienza el crecimiento del vello juvenil, igual que las plantas que van a producir simiente primero florecen, dice Alcmeón de Crotona.

4. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 25 (A 5). De los que no atribuyen la sensación a la semejanza, Alcmeón primero define la diferencia con los animales *(cita el fragmento 1a)* ... luego habla acerca de cada una: dice que oímos porque hay en ellos un vacío y éste resuena; en la cavidad [3] se produce un ruido y el aire [4] le hace eco. Olemos con la nariz al tiempo que respiramos porque llevamos aire hasta el cerebro. Con la lengua discernimos los sabores, y es que, al ser caliente y blanda, disuelve con su calor; y recibe y transmite el sabor por ser porosa y suave. Los ojos ven a través del agua que los rodea: que tienen fuego es evidente porque, cuando son golpeados, lanzan destellos. Ven por el brillo y la transparencia, cuando reflejan la imagen, más cuanto más puros son.

Dice que todos los sentidos están en alguna forma relacionados con el cerebro. Por ello se quedan incapacitados cuando aquél es movido o cambiado de lugar, pues interrumpe los conductos por los que pasan las sensaciones. En cuanto al tacto, no dijo ni cómo ni con qué se produce.

3. En la del oído externo.
4. El que hay tras el tímpano.

5. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 5.24.1 (A 18). Alcmeón dice que el sueño se produce por la retirada de sangre a las venas por las que fluye, y que el despertar es una redifusión; la retirada total es la muerte.

6. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 405a29 (A 12). Alcmeón... dice (que el alma) es inmortal porque se parece a los seres inmortales en que está siempre en movimiento, pues todos los seres divinos -la luna, el sol, los astros y el cielo entero- se mueven continuamente.

JENÓFANES DE COLOFÓN

El desarrollo de la especulación milesia y, por otro lado, de las doctrinas pitagóricas había ido produciendo un divorcio soslayado entre las explicaciones filosóficas y las creencias religiosas tradicionales con respecto al origen del mundo y de los dioses. Pero la vigorosa personalidad de Jenófanes de Colofón habría de ser la que planteara expresamente ese conflicto en la forma de una decidida actitud crítica, irónica o sarcástica contra la religión tradicional y contra otras creencias hasta entonces no discutidas.

Es, además, la primera de las figuras de la historia de la filosofía griega sobre la que tenemos una cierta información biográfica y un considerable número de fragmentos literarios. Nació este filósofo en Colofón, colonia jonia de Asia Menor, como lo era Mileto, pero fue desterrado de su ciudad, verosímilmente cuando ésta fue tomada por los medos en 548/5 a.C. De acuerdo con la declaración del propio poeta en el fragmento 7, probablemente tenía 25 años cuando se produjo su destierro. En el fragmento 3 nos presenta un cuadro crítico de la molicie de sus conciudadanos antes de su sometimiento al invasor extranjero. Después, y siempre de acuerdo con el fragmento 7, pasó al menos 67 años más de

su vida sin un asentamiento fijo; según otras fuentes visitó Sicilia (las ciudades de Mesina y Catania) y Elea, en la Magna Grecia. En el sur de Italia pudo tener conocimiento de las doctrinas pitagóricas, como se trasluce en el fragmento 6, una burla de la teoría pitagórica de la transmigración de las almas.

En obras como la elegía que describe el banquete (fr. 1) o la conversación de emigrados tras las acostumbradas atenciones a que obliga la hospitalidad (fr. 13) se nos muestra como un aristócrata que, aun desterrado, se mueve en los círculos de su clase, en los que es bien acogido. Diversos testimonios nos lo presentan asimismo como poeta recitador de sus propias composiciones en este mismo ámbito del banquete aristocrático.

Los fragmentos que nos han llegado de su producción literaria están escritos en su gran mayoría en el verso de la épica (el hexámetro dactílico) o en los metros propios de la elegía (dísticos elegíacos). La antigüedad le atribuía un poema, *Acerca de la naturaleza* –con razón o sin ella–, unos *Silos* (es decir, libelos o sátiras) y elegías. Salvo en el caso de estas últimas, en las que los dísticos lo corroboran sin dudas, la atribución de los fragmentos a una u otra obra no es muy clara; incluso los fragmentos hexamétricos pueden proceder de obras breves, al modo de los himnos homéricos. Más convencionalmente que otra cosa, seguimos en esta cuestión el criterio de los autores de la edición que nos sirve de base.

Sus obras se perdieron pronto y las noticias de los antiguos denotan que ya para ellos la tradición de Jenófanes consistía tan sólo en fragmentos salvados en las citas de otros autores. De ahí que, pese a que conservamos una exposición antigua de su doctrina, el tratado *Acerca de Meliso, Jenófanes y Gorgias*, atribuido a Aristóteles, pero que con toda seguridad es posterior al siglo I, no podamos contar con él para establecer una interpretación de las ideas de

nuestro filósofo porque carece de fiabilidad. El motivo es que su anónimo autor no disponía ya de la obra de Jenófanes y es excesivo lo que pone de su propia cosecha.

Por otra parte, el caso de Jenófanes resulta un ejemplo particularmente significativo de las dificultades que plantea trazar lindes entre filósofos y poetas en la antigüedad. Jenófanes ha sido valorado por los especialistas con las etiquetas más variadas, desde quienes proponen su total descalificación como filósofo y su pura consideración como poeta hasta quienes ven en él un teólogo o incluso le atribuyen un papel decisivo en la creación de la escuela eleática.

Las razones de esta diferente valoración no se deben tanto al hecho de haber usado el verso como vehículo de expresión –Parménides y Empédocles, entre otros, lo hicieron y nadie les ha negado un lugar en la historia de la filosofía–, sino en el hecho de que lo que conservamos de él no son partes de una obra unitaria, sino un puñado de fragmentos de elegías y de un poema o varios, compuestos a lo largo de su vida en períodos probablemente diversos y respondiendo a diversos estados de opinión. Si a ello añadimos que la elegía tiene un carácter confesional y particularista, concluimos que no podemos intentar la reconstrucción de un sistema coherente o de una doctrina unitaria de pensamiento, sino sólo trazar unas líneas generales de una actitud de pensamiento.

Lo primero que parece claro es que a Jenófanes no le interesó, al menos primordialmente, la explicación del mundo natural, que había constituido el eje de la atención de los milesios, sino que su interés va más bien dirigido a la crítica de un determinado conjunto de creencias típicas de la cultura que habían configurado los viejos poetas épicos, fundamentalmente Homero y Hesíodo (aludidos en los fragmentos 14-15). Así censura las opiniones sobre los vencedores en las competiciones deportivas (fr. 2), el lujo excesivo (fr. 3) o determinados temas literarios que le resultan inconvenientes (fr. 1, 21 ss.), pero es sobre todo en los temas teológicos don-

de su crítica se ejerce de un modo más sutil y al mismo tiempo más corrosivo.

Los motivos de la crítica de Jenófanes contra las creencias religiosas tradicionales comienzan por una valoración moral de la imagen homérico-hesiódica de los dioses: si ciertas conductas son censurables en los hombres, no pueden ser atribuidas a la divinidad, que debe ser irreprochable (frs. 15-16). Prosigue su destrucción de la teología con una burla del antropomorfismo. Afirmar que un dios nace (como era creencia común de sus contemporáneos) es una impiedad (frs. 17 y 46), como también lo es practicar un culto en que se llora la muerte de una diosa como Leucótea (N 1). No menos ridícula es la convicción de que los dioses tienen figura humana (fr. 17); basta acudir a la observación de que otros pueblos creen en dioses elaborados a su imagen y semejanza (fr. 18), lo que constituye una rudimentaria propuesta de antropología social, o, lo que es más original, a la reducción al absurdo: si los animales pudieran representar a los dioses, los harían también a su imagen (fr. 19). En su minucioso análisis de la invalidez de los comportamientos habitualmente atribuidos a la divinidad, debe excluirse asimismo de éstos la sumisión de unos dioses a otros (N 3), las historias de dioses primigenios y monstruosos (fr. 1.21 ss.) o los dioses vegetales (fr. 12). En otros casos, por último, se toma por dioses lo que no son sino realidades naturales, como el arco iris (fr. 33) al que consideraban una diosa, Iris, la mensajera de los dioses, o el fuego de San Telmo (N 5) que se estimaba como una aparición de los Dioscuros. Todo ello lo lleva asimismo a un rechazo de la adivinación (N 8).

Las conclusiones de toda esta labor de zapa a las creencias religiosas de su tiempo no las tenemos –quizá no las formuló–, pero son obvias: la imagen homérico-hesiódica de los dioses es insuficiente y falsa, y es preciso elaborar otra alternativa.

No obstante, Jenófanes no es tan claro en la presentación de su propia imagen de la divinidad como lo fuera en su crí-

tica de la tradicional. Y ello no tanto porque nuestra información sea defectiva y nos falten párrafos significativos, sino más bien porque el mismo autor no fue excesivamente explícito en este punto. Así, el testimonio de Aristóteles que recogemos como N 2 y en el que el estagirita declara que Jenófanes no aclaró nada nos indica que nuestras deficiencias en la información sobre lo que el autor que nos ocupa pensaba sobre la divinidad no son mayores que las que el propio Aristóteles tenía ya en su época, con la obra completa del poeta de Colofón en sus manos.

En definitiva, lo que sabemos del dios de Jenófanes es que es uno y no semejante a los mortales en cuerpo (fr. 26), lo que implica que es corpóreo. Diversas fuentes antiguas insisten en que nos lo presentaba como esférico, pero este punto dista de ser sostenible con seguridad y puede ser una confusión posterior con el Ser de Parménides. Quizá no nos daba de él una descripción más concreta que su afirmación de que carecía de órganos diferenciados (fr. 27). Con todo, pese a ser corpóreo, prescinde de su corporeidad en su actuación; es inmóvil porque le es inadecuado moverse y porque, además, le es innecesario, pues puede poner las cosas en movimiento por el puro ejercicio de su inteligencia activa (fr. 29), lo que constituye el desarrollo máximo de la imagen homérica de Zeus conmoviendo el Olimpo con el movimiento de sus cejas.

Esta falta de precisión ha producido no pocas dificultades a la hora de interpretar el pensamiento de Jenófanes sobre la divinidad. Así Aristóteles creía que Jenófanes identificaba a su dios con el mundo (N 2), lo que implicaría un panteísmo del poeta colofonio, pero tal afirmación se ha visto muy discutida por los estudiosos. Por otra parte, se ha considerado que este dios sin miembros e inmóvil fue el punto de partida de la teoría parmenídea sobre el ser, lo que dio pie a la tradición de que Jenófanes fundó la escuela eleática. Pero esta similitud que pudo haber entre una doctrina y la otra es pu-

ramente accidental: Jenófanes llegó a su concepción del dios uno inteligente como reacción contra la imagen antropomórfica e inmortal de la divinidad que presentaba la poesía de su tiempo; Parménides arriba a la doctrina del ser desde la premisa «es».

Los doxógrafos nos presentan a Jenófanes como autor de una serie de doctrinas físicas que sin duda han sido no poco deformadas por la tradición. Piénsese en cuánto puede desfigurar un conjunto de metáforas poéticas un coleccionista de *dóxai* u opiniones físicas que las sitúa al nivel, por ejemplo, de las doctrinas de los milesios. Por hacernos una idea, sería como si alguien tomara de esos versos del *Canto General* de Neruda que se refieren a los minerales: «La hulla brillaba de resplandores negros / como el total reverso de la nieve, / negro hielo enquistado en la secreta / tormenta inmóvil de la tierra», una noticia que dijera: «Neruda dice que la hulla se forma del hielo».

Así, la lectura de los fragmentos 31 y 34 por parte de los doxógrafos pudo provocar en ellos la idea de que para Jenófanes la tierra era el principio de todo lo existente y así lo afirman numerosas fuentes, pese a que Aristóteles decía explícitamente lo contrario cuando aseguraba *(Metafísica* 989 a 5ss.) que nadie había propuesto la tierra como principio. Es mucho más verosímil interpretar ambos fragmentos en el sentido de que describen el origen de la vida, lo que se aviene perfectamente con la extendida creencia (cf. por ejemplo *Génesis* 3.19 «pues polvo eres y al polvo volverás») de que el hombre surgió de la tierra fecundada por el agua.

En todo caso, no le faltó a Jenófanes el interés por los temas físicos. Parece claro que su observación sobre los fósiles (N 4) pudo llevarlo a la idea de que hay una alternancia de épocas húmedas y secas. En cuanto a los cuerpos celestes, los concebía como nubes de partículas ígneas concentradas que se deshacen y se vuelven a reunir. Es este renovarse continuo de los astros el que define con la afirmación de que hay muchos soles (N 3, 4, 6). Su descripción de los límites de la tierra en el fragmento 30 (relacionable con ideas como la hesiódica de que la tierra y el mar se hallan sobre el Tártaro) denota que para él la tierra era plana.

Además de estas ideas físicas, no particularmente novedosas, conservamos de Jenófanes una serie de interesantes opiniones sobre el conocimiento humano. Se mantiene en el tópico arcaico de la ignorancia humana, frente a la sabiduría de la divinidad (representada en su concepción de un dios único que de todo se da cuenta), pero con innovaciones. Por ejemplo, la cultura no es revelada (fr. 20) como sí lo es en mitos como el de Prometeo, sino que es el producto de una lenta y ardua investigación. Ello conlleva una concepción no pesimista –como era la de Hesíodo–, sino optimista, llena de confianza en el progreso humano, que heredarían, por ejemplo, Eurípides y la sofística. Asimismo es novedosa la concepción de la relatividad de las opiniones humanas, que dependen del grado de elementos de juicio y que en último término nunca serán inequívocamente ciertas o falsas (frs. 35, 36, 39), una sana llamada a la cautela, en oposición al dogmatismo milesio, que tendrá poco eco en los demás presocráticos, pero que se verá continuada por la sofística, por ejemplo en la teoría del *homo mensura* de Protágoras.

Muy estimables son, por último, sus aportaciones a la ética en los fragmentos elegíacos. Así en el fragmento 2, frente a la concepción aristocrática del triunfo deportivo como motivo del máximo honor, propone la alternativa de que es la sabiduría del poeta lo que es moralmente superior y más útil. Sigue siendo aristocrática su concepción del ideal de «hombre providencial», necesario a la ciudad por su superior categoría, pero hay una profundización de estos ideales. Aristócrata que asiste lúcidamente al declive de su clase social, Jenófanes pretende exaltar nuevos valores frente a los tradicionales –representados en su delicada descripción de un banquete–, una nueva ética basada en lo racional y con el

interés colectivo, el de la ciudad, como centro. Una ética política y ciudadana que habría de pervivir hasta la interiorización socrática de la ética muchos años más tarde.

TEXTO SEGUIDO PARA ESTA TRADUCCIÓN

Seguimos la numeración y el texto de Gentili y Prato, citado arriba. El número entre paréntesis es el del fragmento de la edición de Diels y Kranz. He suprimido algunos fragmentos de una sola palabra, absolutamente carentes de interés.

Fragmentos de Jenófanes

Elegías

1 (1)

Ahora está limpio el suelo, y las manos de todos
y las copas; uno ciñe trenzadas coronas
y otro pasa en un cuenco un ungüento fragante.
Se yergue la cratera repleta de alegría
y hay más vino dispuesto, que asegura que jamás va a trai- [cionarnos,
dulce como la miel, en los cántaros, aromado de flor.
En el centro, expande el incienso su incruento aroma.
Fresca está el agua, grata, cristalina.
A nuestro alcance hay rubios panes y una mesa respetable,
cargada de queso y miel en abundancia.
El altar, en el centro, está cubierto por doquier de flores
y el canto y el ambiente de fiesta se adueñan de la casa.
Mas, antes que nada, deben los hombres entonar, contentos, [en honor de un dios
un himno de temas respetuosos y de palabras puras.
Y, hechas las libaciones, y tras haberle implorado la fortaleza

para obrar acciones justas –pues esto es sin duda lo más [obvio–
y no insolentes, debes beber en la media en que, aun con ella,
puedas volver a casa sin la ayuda de un criado, si no eres [ya muy viejo,
y alabar al hombre que, aun bebido, manifiesta su valía
en la forma en que su memoria y su tono se orientan a la [virtud,
y no ocuparte de las luchas de titanes, gigantes
y centauros, invenciones de la gente del pasado,
ni de violentas refriegas, temas en los que nada hay de pro- [vecho,
sino tener siempre con los dioses la debida reverencia.

2 (2)

Cierto es que si por la viveza de sus pies uno consigue una [victoria
–bien al competir en el pentatlon, donde el recinto de [Zeus,
junto al curso del Pisas, en Olimpia, o en la práctica de la lu- [cha,
bien incluso porque domina el doloroso pugilato,
o una terrible prueba, a la que llaman el pancracio–,
a la vista de sus conciudadanos sería más glorioso,
se ganaría un notorio asiento de primera fila en los juegos
y dispondría de manutención, a expensas del erario pú- [blico,
gracias a la ciudad, y de un regalo que guardaría como un te- [soro.
Incluso con los caballos conseguiría todo eso,
sin ser digno, como yo lo soy. Pues más valiosa que la fuerza
de hombres y corceles es nuestra sabiduría.
Y es que muy a la ligera se opina sobre eso, y no es justo
que la fuerza se valore más que una buena sabiduría.
Pues si se contara entre los ciudadanos uno bueno como púgil
o bien para competir en el pentatlon o para la lucha,
o bien por la viveza de sus pies –que es la más honrada
de cuantas acciones de fuerza hay en competición de

no por ello estaría la ciudad en mayor orden. [hombres–,
Y pequeño sería para la ciudad el disfrute
si un participante en los juegos venciera junto a las riberas
[del Pisas,
pues no ceban tales cosas los graneros de la ciudad.

3 (3)
Con superfluos refinamientos aprendidos de los lidios,
cuando aún no conocían la odiosa tiranía,
acudían a la reunión con mantos todos teñidos de púrpura,
no menos de mil en total,
presumidos, ufanos de sus elegantes peinados,
derramando la fragancia de elaborados ungüentos.

4 (5)
Nadie haría la mezcla en una copa echando
vino lo primero, sino agua, y vino encima.

5 (6)
Pues por el envío de una pierna de cabrito te ganaste el gordo
un toro cebado, regalo merecido para un hombre [pernil
cuya fama llegará a Grecia entera, y no se extinguirá
en tanto que haya en Grecia alguna clase de cantos.

6 (7)
Paso ahora a otro asunto y mostraré el camino

* * *

y un día que, a su paso, maltrataban a un cachorro,
dicen que le dio lástima y dijo estas palabras:
«Basta, no lo apalees, porque sin duda se trata
del alma de un amigo. Al oír su voz la he conocido».

7 (8)
Son ya sesenta y siete años
asendereando mi desvelo por la tierra griega.
Por entonces habían pasado otros veinticinco desde mi na-
[cimiento,
si es que se me alcanza hablar con justeza de estos temas.

8 (9)
Mucho más débil que un hombre avejentado.

Silos

9 (42)
Y un joven desearía a una criada joven.

12 (17)
Hay plantadas báquicas ramas de abeto en torno a la sólida
[morada.

13 (22)
Junto al fuego debe uno conversar de este modo en la esta-
recostado en blando lecho, ya saciado, [ción invernal,
mientras bebe dulce vino y completa con garbanzos su yan-
[tar:
«¿Quién eres y de dónde vienes? ¿Cuántos años tienes, amigo?
¿Y qué edad tenías cuando llegó el medo?

14 (10)
Y es que desde el principio todos por Homero han apren-
[dido...

15 (11)
A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello
que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche:
robar, adulterar y engañarse unos a otros.

16 (12)
Proclamaron de los dioses innúmeras acciones fuera de toda [ley:
robar, adulterar y engañarse unos a otros.

17 (14)
Mas los mortales se creen que los dioses han nacido
y que tienen la misma voz, porte y vestimenta que ellos.

18 (16)
Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros,
y los tracios, que ojizarcos y rubicundos son los suyos.

19 (15)
Pero es que si los bueyes, caballos y leones pudieran tener [manos,
pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hom- [bres,
los caballos, parejas a caballos, y los bueyes, a bueyes
pintarían las figuras de sus dioses; y harían sus cuerpos
a semejanza precisa del porte que tiene cada uno.

20 (18)
A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el [principio,
sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van en- [contrando lo mejor.

21 (21)
avaro [de Simónides]

22 (A 14)
No es lo mismo demandar juramento a un impío que a un [hombre piadoso.

Acerca de la Naturaleza

23 (27)
De la tierra nace todo y en tierra todo acaba.

24 (30)
Fuente del agua es el mar, fuente del viento,
pues entre las nubes no se formaría el vigor del viento
que sopla desde su interior, sin el gran mar,
ni las corrientes de los ríos, ni el agua llovediza del éter,
y es que el gran mar es el que genera las nubes, los vientos y [los ríos.

25 (39)
cerezo silvestre

26 (23)
Uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande [1],
ni un cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento.

27 (24)
Todo él ve, todo él entiende, todo él oye.

28 (25)
sino que sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendi- [miento, todo lo conmueve.

29 (26)
Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en [absoluto,
y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro.

1. No debe extrañarnos que Jenófanes, tras haber enunciado «un solo Dios», diga a continuación «entre dioses...» como si hubiera más de uno. Se trata de una figura literaria trivial entre los griegos denominada «expresión polar». Con ella se quiere decir que es «el más grande de todo cuanto hay en el universo». Confróntese una expresión parecida en el fragmento 51 de Heráclito.

30 (28)
Este límite superior de la tierra se ve a nuestros pies,
colindante con el aire, mas lo de abajo se extiende indefini-
[damente.

31 (29)
Tierra y agua es todo cuanto nace y se configura.

32 (31)
Y el sol, que marcha por la altura y calienta la tierra.

33 (32)
Y esa a la que llaman Iris resulta ser también una nube,
púrpura, escarlata y verdosa a la vista.

34 (33)
Pues todos de la tierra y del agua hemos nacido.

35 (34)
Y es que claro, ningún hombre lo ha visto, ni será
conocedor de la divinidad ni de cuanto digo sobre todas las
[cuestiones.
Pues incluso si lograse el mayor éxito al expresar algo per-
[fecto,
ni siquiera él lo sabría. Lo que a todos se nos alcanza es con-
[jetura.

36 (35)
Ténganse tales conjeturas por semejantes a verdades.

37 (36)
cuantas cosas se manifiestan a la vista de los mortales

38 (37)
y en algunas cavernas gotea agua.

39 (38)
Si un dios no hubiera criado la verdosa miel, afirmarían
que los higos son mucho más dulces.

41 (45)
Me conduje a mí mismo errante de ciudad en ciudad.

Fragmentos no literales

42 (4) ESCOLIO A HIPÓCRATES, *Epidemias* 1.13.3: Fidón el argivo fue el primero que acuñó moneda... o fueron los lidios, como dice Jenófanes.

43 (19) DIÓGENES LAERCIO 1.23: Algunos creen que Tales fue el primero que estudió los astros y predijo los eclipses y los solsticios... por lo que Jenófanes y Heródoto lo admiraron.

44 (20) DIÓGENES LAERCIO 1.111: Según asegura haber oído Jenófanes de Colofón, [Epiménides vivió] ciento cincuenta y cuatro años.

45 (13) AULO GELIO 3.11.1: Algunos, entre los que se cuentan Filócoro y Jenófanes, escribieron que Homero fue más antiguo que Hesíodo.

46 (A 12) ARISTÓTELES, *Retórica* 1399 b 6: Jenófanes decía que tanta impiedad cometen quienes afirman que los dioses han nacido como quienes dicen que mueren, pues en ambos casos ocurre que los dioses en algún momento no existen.

Noticias sobre el pensamiento de Jenófanes

1. ARISTÓTELES, *Retórica* 1400b5 (A 13). Cuando los eléatas le preguntaron si debían o no ofrecerle sacrificios a Leu-

cótea [2] y entonarle cantos fúnebres, Jenófanes les dio su parecer: si la consideraban una divinidad, que no le entonaran cantos fúnebres; si un ser humano, que no le ofrecieran sacrificios.

2. Aristóteles, *Metafísica* 986b21 (A 30; Test. 25 Gentili-Prato). Jenófanes, el primero de éstos que postuló la unidad –pues se dice que Parménides fue discípulo suyo–, no aclaró nada, ni parece que tocara la naturaleza de ninguna de éstas *(es decir, la unidad formal de Parménides y la unidad material de Meliso),* sino que, con la vista puesta en el universo entero, dijo que lo Uno es la divinidad *(cf. fragmento 26).*

3. Pseudo-Plutarco, *Miscelánea* 4 (A 32; Test. 60 G.-P.). Dice (Jenófanes) que el sol es el resultado de la reunión de pequeñas y múltiples chispas. Declara asimismo su opinión respecto de los dioses, y es que no hay entre ellos una preponderancia, pues no es santo que un dios se vea sometido a un señor [...] también afirmó que la tierra es infinita y que en ninguna de sus partes se halla rodeada de aire. Todo, según él, se produjo de la tierra *(cf. fr. 23)* y dice que el sol y las estrellas surgieron de las nubes.

4. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.14.3 (A 33; Test. 86 G.-P.). (Jenófanes) dice que nada nace ni perece ni se mueve y que el todo es uno, ajeno al cambio. Afirma que la divinidad es eterna y una, semejante en todas sus partes, limitada y esférica y que percibe por todos sus miembros *(cf. fr. 27);* asimismo, que el sol se forma cada día de la reunión de partículas de fuego; que la tierra es infinita y que no se halla rodeada ni por aire ni por el cielo; también dijo que hay infinitos soles y lunas y que todo es de tierra *(cf. fr. 23).* Afirma que el mar es salado por las muchas cosas mezcladas que confluyen en él [...] Jenófanes cree que se produce una mezcla de tierra con el mar, pero que con el tiempo se va liberando de lo húmedo, asegurando que tiene las siguientes pruebas: que tierra adentro y en los montes se encuentran conchas, que en las canteras de Sicilia se encontró la impronta de un pez y de focas, en Paros la impronta de un laurel en el seno de una roca y en Malta placas con toda clase de animales marinos. Explica que éstas se produjeron cuando, antaño, todo se encontraba enfangado y que la impronta se secó en el barro. Dice también que todos los hombres perecen cuando la tierra precipitada al mar se convierte en barro; luego se origina de nuevo otra generación y este cambio se produce en los mundos todos.

2. Leucótea (es decir, «la diosa blanca») es el sobrenombre de Ino, hija de Cadmo, convertida en diosa cuando se arrojó al mar con el cadáver de su hijo Melicertes. Se la consideraba protectora de los marinos.

5. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.18.1 (A 39). Jenófanes dice que esa especie de estrellas que aparecen en lo alto de los barcos a las que algunos llaman Dioscuros [3] son nubecillas que resplandecen por causa de un determinado movimiento.

6. *Ibid.* 2.24.9 (A 41a). Jenófanes decía que hay muchos soles y lunas de acuerdo con las latitudes, secciones y zonas de la tierra y que en ocasiones el disco va a parar a una zona de la tierra no habitada por nosotros y de esta forma, como si anduviera en el vacío, parece producir un eclipse. Dice que el sol avanza indefinidamente [4], pero por la distancia parece que se mueve en círculo.

7. *Ibid.* 2.13.14 (A 38). Jenófanes dice que los astros se forman de nubes en ignición que, apagadas cada día, vuelven a encenderse de noche, como carbones, así que las salidas y puestas son mero encenderse y apagarse.

8. *Ibid.* 5.1.1 (A 52). Jenófanes y Epicuro desestiman la adivinación.

3. Se trata del fuego de San Telmo.
4. Lo que es lo mismo que decir «en línea recta».

HERÁCLITO DE ÉFESO

Si bien la influencia de Heráclito sobre la filosofía antigua no fue ni profunda ni perdurable, para los modernos es probablemente este autor el que más interés y más polémica ha suscitado de entre todos los presocráticos, al tiempo que uno de los que presentan mayores dificultades de interpretación.

Heráclito continúa la tradición de sabiduría expresada en máximas que había caracterizado a los Siete Sabios y por otra parte hereda la cultura técnico-científica de los filósofos de Mileto. Como fondo seguía en su época, no lo olvidemos, el predominio de la cultura tradicional cuyos contenidos se comunicaban en la épica y la lírica. Heráclito se apartará notablemente de la tradición de que se nutre para elaborar un sistema filosófico poderosamente original, basado en una concepción dialéctica, que no habría de tener correlato hasta el siglo XIX.

La antigüedad nos ha conservado un puñado de noticias anecdóticas sobre su vida, que tienen el inequívoco aspecto de haber sido elaboradas posteriormente sobre los contenidos de los fragmentos. Sólo podemos decir con certeza sobre él que vivió en Éfeso, una ciudad, como Mileto, de Asia

Menor, y que su vida se extendió aproximadamente entre la segunda mitad del VI a.C. y el primer tercio del V. Su crítica al destierro de Hermodoro (fr. 105) parece indicarnos que en su ciudad ocupaba el poder un gobierno de corte democrático con el que Heráclito no parece estar muy de acuerdo (cf. también el fr. 101). Nada nos señala, pues, a Heráclito como un hombre comprometido con la política de su tiempo, sino al margen de ella y centrado en otras actividades.

Se nos dice de él que escribió un libro –el título que se le atribuye es naturalmente *Acerca de la naturaleza,* tan poco de fiar en este caso como en el de los demás presocráticos– compuesto en dialecto jonio, de acuerdo con los fragmentos que de él nos quedan, y en una especie de prosa rítmica. Según se nos dice, tenía tres partes o secciones –sobre el universo, sobre la política y sobre teología– y su autor lo depositó en el templo de Ártemis Efesia, probablemente para facilitar su difusión. El libro en el magnífico templo que era por entonces el dedicado a la diosa tutelar de la ciudad podía ser consultado allí, igual que podían ser vistas por los visitantes las obras plásticas que lo adornaban. El propósito de que su obra fuera difundida se cumplió, y así se nos da noticia de la llegada de algún ejemplar a Atenas, y, por otra parte, vemos la palpable influencia de su estilo y concepciones en el tratado hipocrático *Sobre la dieta* y en el propio Demócrito. Con todo, algunos autores modernos se han esforzado en negar la existencia del libro o en considerarlo una mera recopilación de aforismos quizá hecha incluso por un discípulo posterior. Tales hipótesis carecen totalmente de fundamento.

Los fragmentos de Heráclito están erizados de dificultades de interpretación y ya los antiguos le atribuyeron fama de enigmático y lo apodaron «el oscuro». La culpa de esta fama la tiene en gran medida su estilo aforístico en que cada frase es una sentencia, un estilo que procede de la tradición gnómica y que se puede parangonar con el de Esquilo y Píndaro, con su búsqueda de la antítesis y con dosis de ambi-

güedad voluntariamente buscadas. La pretensión de estos autores es que tras de sus declaraciones hay verdades demasiado grandes para que puedan ser dichas de modo que tengan una sola lectura lineal. Estas frases son a modo de meros ecos o síntomas de una realidad mucho más compleja que subyace tras ellas. En este sentido Heráclito actúa como el dios que habla por boca de la Sibila délfica que, según sus propias palabras (fr. 14), «ni dice ni oculta, sino da señales». A ello se añade en Heráclito una búsqueda de la paradoja, comentarios acerbos a sus predecesores y elementos propios de la tradición popular. Se nos muestra pues como un autor literario que domina a la perfección los recursos del arte y que encadena unidades de sentido cerradas que sin embargo hallan eco en las que la preceden y continúan, para constituir un universo ordenado.

Estas características de su modo de expresión, unidas a la complejidad y novedad de su mensaje filosófico, produjeron incomprensión y, en general, desinterés por parte de sus continuadores. La historia de los intérpretes de Heráclito es una historia de deformaciones. Los llamados heraclíteos (por ejemplo Crátilo, interlocutor de Sócrates en el diálogo platónico que lleva su nombre) a lo que sabemos quedaron muy por debajo de su genio y no pasaron de exagerar precisamente lo peor de su maestro, adoptando una expresión retorcida y una altanería que los hacían aparecer como pedantes y ridículos. Platón y Aristóteles lo citan poco y mal. Platón es culpable de haber legado a la posteridad dos frases de Heráclito –las únicas que el hombre culto no especialista atribuye a este autor: «todo fluye» *(panta rhei)* y «no nos podemos bañar dos veces en el mismo río»– que resultan ser ambas tan deformadas que se alejan por completo del genuino pensamiento de Heráclito.

Aristóteles, por su parte, sólo lo entiende como una prolongación más del pensamiento de corte milesio para el que el fuego es la materia constitutiva del universo. Sus otras

menciones son descuidadas y manifiestan un profundo desinterés.

Más tarde serán los estoicos los que contribuirán a distorsionar su pensamiento dándonos una lectura estoica del filósofo –que por cierto ha arrastrado a muchos de sus intérpretes modernos– totalmente anacrónica. De ahí que la tradición doxográfica, elaborada más sobre las versiones de los discípulos de Aristóteles y de las estoicas que sobre la fuente genuina, presente una imagen tan deformada del filósofo que sirve más de confusión que de ayuda. No le extrañe, pues, al lector que para este autor prescindamos totalmente de las «Noticias sobre su pensamiento».

Pero lo más curioso es que en el naufragio de su obra los que han salvado más restos han sido los Padres de la Iglesia, que lo citaron abundantemente para combatir a herejes y desviados de la fe, actividad en la que, de paso, contribuyeron asimismo no poco a su distorsión.

Esta situación provoca un cúmulo de problemas al estudioso moderno. Unos, que se derivan de la situación del texto de que disponemos para los fragmentos de este autor, problemas, digamos, filológicos, que son de tres tipos: el más grande, el de la autenticidad de lo que conservamos, ya que con toda claridad se han atribuido a Heráclito fragmentos que no son suyos, pero la crítica vacila en cuáles son exactamente estos fragmentos espurios. Otro segundo problema es el de la dificultad que nos crea la falta de rigor en las citas característica de los autores antiguos. Con demasiada frecuencia no sabemos dónde acaba la cita y dónde comienza la paráfrasis, la glosa o la interpretación que da de ella nuestra fuente. Y también en esta labor de delimitación del fragmento literal hay no pocas vacilaciones. Por último, queda el problema de la ordenación de los fragmentos conservados. La pérdida del libro de Heráclito –sin duda una pérdida muy lamentable– nos ha dejado descontextualizadas las citas que conservamos, lo que hace que su sentido sea

aún más oscuro de lo que ya era en su contexto y facilita que se las dote de un valor diferente, según sea la posición relativa con las otras citas que se le atribuya a cada una. Los editores están de acuerdo en general en que el fragmento 1 iniciaba el libro, pero en los demás fragmentos las opiniones se han dividido, entre la renuncia absoluta a recuperar el orden originario que muestran Diels y Kranz (quienes colocan las citas por orden alfabético de sus fuentes) a los intentos, muy dispares entre sí, de rehacer el orden del libro, debidos a diversos editores, pasando por una agrupación «didáctica» o temática. Toda ordenación de los fragmentos de Heráclito es discutible en tanto que no podemos recurrir a criterio alguno para contrastar en qué medida una u otra reconstrucción corresponde al original. Mi elección por la de Marcovich se debe a que me parece la mejor para ofrecer una síntesis coherente del pensamiento del autor, esto es, me parece la que agrupa los fragmentos en un orden más fácilmente aprehensible para comprender los principales puntos que configuran el sistema de Heráclito. Aunque hay alguna divergencia por mi parte en algún caso concreto, he preferido no establecer un orden nuevo que añada confusión al repertorio, ya de por sí amplio, de ordenaciones de los fragmentos con que contamos. Esta opción es coherente con la adopción, por mi parte, de una de las líneas de interpretación sobre el pensamiento de Heráclito, la que procede de Reinhardt y pasa por Kirk y Guthrie, para terminar en Marcovich –sin olvidar importantísimas aportaciones de Mondolfo y Adrados, a más de una serie de interesantes observaciones de García Calvo, de cuya interpretación básica discrepo sin embargo–. Esta adopción me lleva a obviar las discusiones y planteamientos alternativos en un autor como Heráclito, en el que casi se ha discutido cada palabra. El lector tiene ante sí un intento de traducción fiel a la forma y al contenido –lo que en algún caso probablemente provocará que la sentencia quede poco explícita, como lo era en el original– y de interpretación de

los fragmentos en la línea que acabo de mencionar. Pero he de advertir que hay muchas otras, algunas abandonadas hace años, otras vigentes, otras de muy reciente proposición. Por ello en este caso más que en ningún otro de los presocráticos he de recomendar al lector que no dé por segura ni interpretación ni ordenación alguna, sino que deje libre su ánimo para interpretar o reinterpretar un texto, como pocos, sugerente y abierto. Precisamente en esa capacidad de sugerir y de admitir las interpretaciones más dispares reside una gran parte del atractivo de este centenar y pico de restos del libro de Heráclito.

Pasemos, pues, a ofrecer una de las interpretaciones de los fragmentos de Heráclito –la que me resulta más verosímil y se corresponde con la ordenación en que los presentamos– de una forma sumaria.

El fragmento 1 sería evidentemente el proemio de la obra y en él, como era costumbre en los tratados de la época, se empieza por hablar de la propia obra, denominada, también habitualmente, *logos*, algo así como «cosa que se dice, relato, discurso». El problema es que *logos* es para Heráclito mucho más que eso; es un concepto crucial de su propia interpretación del mundo. Además de ser el discurso de Heráclito, que, como tal, puede ser oído por sus oyentes –y al parecer, no comprendido–, es el lenguaje mismo, por lo que a menudo es calificado por su autor de «común». Pero hay más: Heráclito hereda otra antigua acepción del término que en griego valía tanto como «proporción» y en boca del filósofo llega a constituirse en una suerte de principio, patrón o norma universal, una especie de estructura, de acuerdo con la cual (y según cuyas proporciones) acontecen todas las cosas en el mundo. Un patrón a cuya naturaleza dialéctica tendré que referirme luego. *Logos* es por tanto una explicación lingüística, a la vez que una entidad real, dentro de la unidad propia del pensamiento arcaico entre el nombre y la cosa. De ahí la traducción «razón», que en español refleja pálidamen-

te el *logos* original, pero que tiene en nuestra lengua esa triple connotación lingüística, aritmética y lógica [1].

Esta «razón» es aprehensible no sólo a través de la explicación de Heráclito, sino también a través de la experiencia cotidiana, a través de sus manifestaciones, dado que todo acontece de acuerdo con ella y por lo tanto posee una entidad objetiva, independiente de la enunciación del propio Heráclito. La paradoja consiste, para el filósofo, en que la gente en general no logra percibirla; de ahí los paradójicos enunciados «inexpertos, teniendo como tienen experiencia» (fr. 1), «escuchando sin entender» (fr. 2), «no entienden... las cosas con que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen» (fr. 3), o el desacuerdo con lo que más tratan (fr. 4).

Heráclito se considera en posesión de la clave para comprender el mundo y señala el método para conocerla (fr. 1): descomponer cada parte y examinar luego la relación que hay entre ellas. Pese a lo cual fracasa en su intento de propagar la verdad. La ignorancia humana –de nuevo un tópico arcaico– impide al común de los mortales comprender la verdadera naturaleza de la realidad. En vez de hacerlo, imaginan y conjeturan y «a ellos les parece» que conocen (fr. 3).

Como la razón está presente en toda la realidad y sus manifestaciones son aprehensibles, es bueno que, para conocerla, veamos y oigamos muchas cosas (fr. 7), lo que es preferible (fr. 5) a otra cosa que el filósofo no nos dice cuál es, pero que quizá sea la pura especulación de corte matemático al gusto de los pitagóricos. Quizá en el fragmento 6 se refiera con la frase «los ojos son testigos más exactos que los oídos» a la primacía de la propia experiencia sobre lo que se oye decir, esto es, las explicaciones corrientes en la época.

Ahora bien, aunque la razón es aprehensible, no lo es en forma directa. Ello explica que Heráclito se refiera a la verdadera naturaleza como algo que gusta de ocultarse (fr. 8) o

1. Como señala García Calvo (véase Bibliografía), p. 34.

como a una ensambladura invisible (fr. 9) que se esconde tras la multiplicidad y variedad de las cosas que conforman la ensambladura visible.

Ante esta situación, el filósofo debe, como el buscador de oro, ser constante, para obtener un poco de lo valioso tras un esfuerzo grande (fr. 10), tener voluntad de creer y confianza en el éxito, así como falta de prejuicios (frs. 11-12) y poseer la capacidad de entender el lenguaje de la razón, es decir, comprender tras las manifestaciones del mundo visible el «código» que permite descifrar el mensaje del cosmos (fr. 13). Y es que ese lenguaje es como el del oráculo, que no se expresa con entera claridad ni tampoco tiene expresa voluntad de ocultar, sino que da pistas o señales del profundo contenido oculto (fr. 14), cuya comprensión depende del esfuerzo de los demás por interpretarlas. Todo ello puede hallarse en el interior de uno mismo –recuérdese la famosa sentencia délfica «conócete a ti mismo»–, ya que también dentro de uno mismo se manifiesta esta razón (fr. 15).

Todos estos rasgos distinguen la verdadera sabiduría de una falsa sabiduría acumulativa, que es en principio valiosa (cf. los frs. 13-14), pero que, en quienes la practican sin ir más allá, queda incompleta, hueca, cuando no se obtiene de ese caudal una interpretación de la verdadera realidad. Es esta sabiduría hueca la que han practicado, según Heráclito, autores muy reputados a los que hace blanco de sus ataques: los maestros de la épica Homero (frs. 21, 30) y Hesíodo (frs. 16, 43); líricos, como Arquíloco (fr. 30); logógrafos, es decir, predecesores de la historia, como Hecateo (fr. 16), e incluso filósofos como Jenófanes (fr. 16) y especialmente Pitágoras (frs. 16, 17, 18). Quienes practican esta sabiduría sólo conocen y guardan opiniones falsas, puras creencias (fr. 20) o, lo que es lo mismo, mentiras (frs. 18, 19). Un ejemplo pintoresco de la forma en que uno puede engañarse si no conoce la clave que sitúa en su justo lugar los datos de que se dispone, y que permite interpretar correctamente la realidad, nos la

ofrece el fragmento 21, un acertijo anterior al propio Heráclito (lo conocemos también por una de las Vidas de Homero antiguas), en que se cuenta que unos pescadores estaban buscándose piojos. El mensaje «cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos» carece de sentido si se habla de peces, pero si se sabe la clave, es decir, que se está hablando de piojos, es perfectamente significativo. Frente a ello, la obstinación del ignorante contra el conocimiento real es comparable a la del perro que ladra a quien no conoce (fr. 22).

Agrupa a continuación Marcovich dos fragmentos (23-24), sobre la base de que se trata de inferencias acerca del carácter común, esto es, de validez universal, de la razón, que interpreta como extendidas a cuatro planos: el lógico –la razón es operante en todas las cosas (fr. 23, cf. el 1)–, el ontológico, según el cual la razón es un substrato unificador bajo la pluralidad de manifestaciones de las cosas, es decir, constituye la unidad del mundo, el gnoseológico, según el cual la comprensión de la razón es condición imprescindible para la correcta comprensión del mundo, y el ético, ya que también es la razón una guía para la conducta diaria.

Los siguientes fragmentos se refieren a la teoría heraclítea de los opuestos. A lo largo de toda su historia, desde el pensamiento prefilosófico, fue una constante en las concepciones griegas la idea de que existe una serie de pares de opuestos que intervienen activamente en la configuración del mundo. La originalidad de Heráclito consiste en conferirle valor al hecho mismo de la oposición, esto es, la idea de que sólo la tensión entre elementos opuestos los unifica a niveles superiores, crea una estructura en la que el todo es algo más que la suma de las partes, y cuya unidad consiste precisamente en esa relación, dialéctica, entre los opuestos. Éstos son comunes porque el lazo que hay entre ellos, la oposición, es lo que da sentido a los opuestos, ya que uno de ellos sin la oposición del otro no es nada.

El programa de este nuevo conjunto de ideas se expone en el fragmento 25: hay «conexiones» entre los opuestos, de las que da algunos ejemplos. Es la contraposición entre los dos términos la que establece la entidad de cada uno, de modo que ambos son interdependientes y se requieren mutuamente. Tales contraposiciones configuran entidades que son a la vez totalidades y no totalidades (cf. nota al pasaje) y de ella se dan ejemplos («convergente-divergente, consonante disonante»), con lo que se resuelve la difícil relación entre unidad y multiplicidad.

Por ello todas las cosas son una (fr. 26), pues son una unidad bajo la razón, pero esta unidad consiste en la continua tensión entre los contrarios, ejemplificada en el arco y la lira (fr. 27).

De ahí que se presente la contienda o la guerra como elemento fundamental que actúa necesariamente sobre todo cuanto existe (frs. 28-29). Aquí la guerra equivale a una de las notas de la razón en tanto que principio de contradicción y por ello se dice también que es «común». En el fragmento 29 la guerra usurpa a Zeus su papel de padre y rey de dioses y hombres, es decir, sumo rector y juez; es ella la que organiza la sociedad en clases, incluyendo en esta clasificación a los dioses, y la que establece sus jerarquías. Otro ejemplo de esta contradicción necesaria es el ciceón (fr. 31), una bebida compuesta en una de sus fórmulas –hay diversas– por harina, queso rallado y vino y que, por lo tanto, configura una mezcla inestable. Sólo si se la agita es posible esta mezcla, de ahí que la agitación –que es conflicto– es la razón de ser de la bebida que, sin ella, dejaría de ser lo que es.

Heráclito intenta dar ejemplos claros del principio establecido de la concordancia y unidad de los opuestos, y nos ofrece muchos (frs. 32-50). Ahora bien, en este catálogo de ejemplos los hay de un valor muy desigual, ya que, por un lado, junto a contrarios propiamente dichos (como pueden ser, por ejemplo, arriba/abajo, puro/impuro, etc.), se opera

con nociones alejadas o valoradas de forma diversa, pero no necesariamente contrarias entre sí (como por ejemplo desperdicios/oro, médicos/enfermedades), y por otro lado, es también muy diversa la manera en que estos contrarios constituyen una unidad. Seguimos en este sentido la excelente agrupación de Marcovich.

Un primer grupo (frs. 32-34) lo forman contrarios que son uno porque se hallan en un mismo objeto: «recto» y «torcido» son uno en el rodillo del cardador (nosotros diríamos en un tornillo que, al girar, penetra en vertical, fr. 32), «hacia arriba» y «hacia abajo» coinciden en una misma pendiente, dependiendo desde qué punto se considere (fr. 33); el principio y el fin (en este caso el punto desde el que se comienza y en que se termina) coinciden en una circunferencia (fr. 34).

Un segundo grupo (frs. 35-40) lo constituyen los contrarios que objetivamente constituyen una unidad, pero cuya diferenciación se debe a diferentes puntos de vista de los observadores: así, el mar es vida para los peces y muerte para el hombre (fr. 35); los desperdicios, agradables para el asno y rechazados por los hombres, y el oro, viceversa (fr. 37), de forma similar a lo que ocurre con la arveja respecto de los bueyes (fr. 38). El fragmento 39 es incomprensible en español, porque se basa en un juego entre dos palabras diferenciadas sólo por el acento: *bios* es «vida», pero *biós* es «arco». Por ello el arco tiene nombre de vida, pero acción de muerte. En cuanto al fragmento 40, que ha sido interpretado de múltiples maneras, probablemente no señala otra cosa que la paradoja de que un río es el mismo en tanto que siempre tiene el mismo nombre, pero es otro en tanto que sus aguas son continuamente otras. Una errónea cita de este pasaje por parte de Platón en el *Crátilo* 402a «dice en alguna parte Heráclito que todo fluye y nada permanece, y asemejándolo a la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río», ha tenido la funesta consecuencia de que las

citas más frecuentemente atribuidas al filósofo de Éfeso sean precisamente descuidadas referencias de memoria (obsérvese el despego de Platón cuando se refiere al pasaje como «dice en alguna parte...»).

Un tercer grupo de contrarios (frs. 41-42) son uno por su mutua convertibilidad, porque el uno se convierte en otro y viceversa. Los ejemplos son vida/muerte, despierto/dormido, joven/viejo en el fragmento 41. Por cierto que el primer par y el tercero no son en principio mutuamente convertibles (es decir, la vida se torna en muerte y lo joven se torna en viejo, pero no viceversa), pero sin duda Heráclito se basa aquí en determinadas creencias que le permiten hacer tales afirmaciones, por ejemplo, la idea griega de que el nieto es continuación de la vida del abuelo –lo que motivaba que se le daba al nieto primogénito el nombre de su abuelo–. En cuanto al fragmento 42 se mencionan los contrarios enunciados por Anaximandro, caliente/frío, húmedo/seco, que son, respectivamente, uno, porque lo único que cabe a lo que está caliente es enfriarse (y no volverse, por ejemplo, dulce), y a lo que está húmedo, secarse (y no tornarse, por ejemplo, alto). En el fragmento 43 se critica a Hesíodo por distinguir separadamente a Día y Noche (como personificaciones, en *Teogonía* 123ss), cuando ambos son sólo dos fases de una misma entidad, «el día (de 24 horas)».

En los fragmentos 44 y 45 los contrarios son uno porque no sería nada uno de ellos ni valorable ni concebible siquiera sin el otro. Así ocurre con la enfermedad y la salud; si el ser humano no fuera objeto de enfermedades, no existiría tampoco el concepto «salud»; se trata de una prefiguración de algunas afirmaciones fundamentales del estructuralismo lingüístico de nuestro siglo. Lo mismo cabe decir de hambre/saciedad, cansancio/descanso (fr. 44), justicia e injusticia (fr. 45). En el fragmento 46 se habla de contrarios que son uno porque obran los mismos efectos: ciertas prácticas cu-

rativas como la cirugía y la cauterización provocan iguales resultados (mutilaciones y heridas) que las propias enfermedades.

Más difícil de interpretar es el fragmento 47. Parece que Heráclito consideraba que en determinados casos la condición de mortalidad y la de inmortalidad se requerían mutuamente. Podría ser este caso el de los héroes muertos en combate, que pueden convertirse en inmortales precisamente por ser mortales (ya que deben morir como condición para alcanzar la inmortalidad), mientras que los inmortales disfrutan de la inmortalidad por la muerte de los mortales que eran.

En el fragmento 48 juegan tres pares de opuestos: luz/oscuridad, muerto/vivo, dormido/despierto. La razón de su unidad es que hay un lugar de encuentro entre cada uno de ellos; así, la noche es el lugar de encuentro entre la luz y la oscuridad, porque el durmiente enciende una luz (la que ilumina sus sueños) cuando cierra (apaga) los ojos. En el sueño (lugar de encuentro) coinciden vivo/muerto, porque el sueño comporta un estado similar al de la muerte, aunque el durmiente está vivo. En la vigilia (nuevo punto de encuentro) el despierto es el mismo que luego habrá de dormir. En suma, el sueño se concibe como un estadio intermedio entre la vigilia y la muerte, por lo que los tres estados se traslapan entre sí. En cuanto al fragmento 49, parece ser una especie de variante del anterior, sobre las cualidades vida/muerte, despierto/sueño, pero su interpretación es oscura.

Tampoco son claros los detalles del fragmento 50. No sabemos si lo que se quiere decir es que «si no fuera Dionisio al que le celebraran los ritos, sería una irreverencia» o «si no celebraran esos ritos, sería una irreverencia». En cualquier caso se trata de que cantar en honor de un falo, que parece una falta de piedad, puede ser un acto de piedad.

Como resumen de la teoría de los contrarios cabría hacer un rápido balance de las principales ideas: cada par de opuestos es, de una forma u otra, una unidad. La validez universal de esta ley es la que sirve para entender la unidad del mundo. La razón más importante de esta unidad es la continua tensión entre los opuestos, y es éste precisamente el contenido de la razón: la unidad subyacente a las cosas opuestas.

Los siguientes fragmentos aquí agrupados se refieren a la teoría de Heráclito sobre el aspecto material del mundo. Tras su idea básica de que el orden del mundo no es fruto de ninguna intervención ajena al propio universo, afirma que el mundo consiste en fuego (fr. 51), fuego sin principio ni fin que, a diferencia de la razón, constituyente estructural del mundo, es constituyente material, de cuyas transformaciones proceden los demás elementos. Lo interesante es que este fuego se prende y se apaga (es decir, se convierte en otros elementos) de acuerdo con unas medidas, es decir, de acuerdo con la razón. Tales medidas presiden todas las manifestaciones del fuego como, por ejemplo, el sol (fr. 52). Ello comporta que en el trasiego de conversiones del fuego (agua, tierra, ardiente huracán o exhalación ígnea del mar que configura los cuerpos celestes, fr. 53) no haya pérdidas de materia. De ahí que se ejemplifique el papel del fuego en el mundo con el del oro, que mantiene un valor de cambio fijo con respecto a las mercancías (fr. 54), una paridad con las demás formas que adopta, de modo que la cantidad de materia permanece constante. Probablemente «carencia y saciedad» (fr. 55) se refieren a los momentos en los que el fuego está transformado en mayor y menor cantidad, respectivamente, en otras formas de materia. En cuanto a la frase «su reposo es cambiar», recuerda en su formulación a frases como la del romance citado por don Quijote respecto del caballero andante: «mi descanso, el pelear», por lo que puede interpretarse en el sentido de que el fuego nunca reposa (fr. 56a), mientras que la alusión a que trabaja siempre para otros y se encuentra sometido a ellos podría explicarse

porque el fuego no obra a su antojo, sino que cumple escrupulosamente las medidas que dicta la razón.

Los fragmentos 57 al 65 se refieren a las aplicaciones de las ideas de Heráclito sobre el fuego cósmico a las cuestiones que habían ocupado a los milesios, astronomía y meteorología. Los astros son una especie de cuencos no grandes (el sol es del ancho de un pie, si hemos de interpretar literalmente el fr. 57) en los que se concentran las exhalaciones calientes que proceden de la evaporación del mar (fr. 61); por eso se dice que el sol es nuevo cada día (fr. 58), porque cada día son diferentes las exhalaciones que configuran el interior del cuenco. No creo pertinente en cambio la inclusión aquí del fragmento 60; el que Marcovich lo haya hecho se debe a una traducción diferente del pasaje que no creo sostenible. Prefiero, con García Calvo, considerar que lo que Heráclito quería decir es que los contrarios día/noche seguirían existiendo –porque los contrarios están por debajo de toda realidad– aun cuando no hubiese sol, porque entonces serían otros los astros que servirían para mantener la contradicción.

En cuanto al fragmento 59, niega la idea, sostenida por ejemplo por Hesíodo en su poema *Trabajos y días*, de que hay días nefastos y favorables: al ser todos producto del mismo tipo de procesos físicos, cualquier día es igual a cualquier otro.

En otro caso, no parece que la aportación de Heráclito en el terreno de la astronomía y la meteorología haya sido particularmente importante. Más curiosas son sin embargo las formulaciones del filósofo sobre la teoría del alma, completamente consecuentes con sus ideas sobre el fuego (frs. 66-71). El alma es de fuego y, como tal, sufre idénticas transformaciones a las de éste (fr. 66), por lo que su muerte es convertirse en agua. El alma se debilita con los placeres (frs. 70-71) y concretamente la borrachera es interpretada como un humedecimiento del alma (fr. 69), que es mejor cuanto más seca está (fr. 68). Lamentablemente estamos pésimamente informados sobre las ideas escatológicas de Héraclito, ya que los pasajes que nos han quedado referidos al tema son muy poco claros (frs. 72-76). Las almas, que durante la vida van husmeando la muerte (fr. 72), alcanzan tras la muerte del cuerpo –al menos algunas– un destino nuevo (frs. 73-74), que no podemos precisar, porque desconocemos en el fragmento 74 quién es el aludido por «él» y qué lugar es aquel donde está, así como qué almas son las que se convierten en «guardianes en vela de vivos y muertos». Una vez más la falta de contexto hace sumamente imprecisa la información de los fragmentos. Lo que queda, una vez que el alma ha abandonado el cuerpo para su nuevo destino, es un cadáver absolutamente despreciable (fr. 76).

A continuación se agrupan los fragmentos de tema teológico, asimismo íntimamente relacionados con las teorías físicas (frs. 77-93). La divinidad es la unidad que subyace a todas las contradicciones (fr. 77) y la aparente variedad de las cosas es como la del fuego, que cuando quema maderas aromáticas produce olores diferentes, sin dejar de ser sólo fuego. De ahí que se afirme que la nariz discerniría entre el conjunto de las cosas convertidas hipotéticamente en humo diversas variedades, sin percibir la unidad básica (fr. 78). El fuego es un elemento divino que en su forma más pura, el rayo, gobierna todas las cosas (fr. 79), las pastorea (fr. 80), todo lo vigila (fr. 81) y habrá de ser juez universal de todos los comportamientos (fr. 82). Pero esta imagen ígnea de la divinidad se complementa con la afirmación de que es, al mismo tiempo, un principio de sabiduría absoluto y trascendente a las cosas (fr. 83). Por ello en algunos aspectos coincide con las características que se asociaban tradicionalmente con Zeus, pero, en la medida en que no es antropomorfo, no es comparable con la imagen habitual del dios, por lo que se dice que «quiere y no quiere verse llamado con el nombre de Zeus» (fr. 84).

En consecuencia, la sabiduría humana consistirá en el esfuerzo por conocer esa única sabiduría divina (fr. 85). En cambio, las prácticas religiosas habitualmente celebradas son para Heráclito ridículas y absurdas y no pierde ocasión de ejercer sobre ellas una crítica sarcástica que nos recuerda extraordinariamente a las de Jenófanes. Así censura la purificación por medio de la sangre de los animales sacrificados y la adoración de imágenes (fr. 86), los misterios sacros (fr. 87) y los cultos fálicos (fr. 88). De ahí su consejo de abandonar la tradición, y es en ese sentido en el que se dice que «no hay que hablar y actuar como hijos de nuestros padres» (fr. 89).

En comparación con esta sabiduría divina, la del hombre es una pequeñez. El hombre no posee capacidad de juicio (fr. 90) y ve la realidad como contradictoria, incapaz de comprender la unidad que subyace tras los contrarios (fr. 91); es, en suma, como un niño frente al dios (fr. 92). Para el enunciado del fragmento 93 hay diversas interpretaciones, si bien nos faltan elementos contextuales para decidir sobre la validez de una de ellas.

En cuanto al ideario ético de Heráclito, es muy conservador y arraigado en los principios aristocráticos del pasado. Del carácter ingénito del hombre depende su futuro (fr. 94); hay una masa amorfa de personas perezosas e indolentes que sólo buscan el placer (fr. 91), entre los que destacan unos pocos que persiguen la gloria, como los héroes homéricos (fr. 95), por lo que la muerte en combate constituye el ideal de heroísmo supremo (frs. 96-97). De este modo, al principio democrático de que todo hombre vale lo que cualquier otro se opone aquí el tradicional de que el mejor vale por diez mil (fr. 98, cf. el 101), como sería el caso de Biante (fr. 100). Como en la lírica coral, y luego en la tragedia, se critica la soberbia como una de las peores faltas (fr. 103), si bien probablemente la soberbia aquí tiene una lectura política: sería la soberbia del que pretende imponerse ilegítimamente sobre la ciudad. Frente a esta actitud se alza la necesidad de defender la ley sobre la tiranía (fr. 103). Ahora bien, ello no quiere decir que no sea legítimo el gobierno de uno solo (fr. 104), si es que éste es valioso, como en su opinión lo era Hermodoro (fr. 105). Con esta opinión, Heráclito se muestra obviamente en contra de las ideas de sus conciudadanos, que, guiados por su preferencia de que nadie destaque sobre nadie, han preferido desterrar al tal Hermodoro. De ahí las imprecaciones del filósofo contra los efesios, que se prolongan en el fragmento 106.

Los últimos fragmentos son difíciles de interpretar, como el 107, o de clasificar, dado su carácter muy general (109-111). En los fragmentos 112-114 incluso se duda de su atribución a Heráclito.

Véanse, además, dos nuevos fragmentos de Heráclito en página 326.

Texto seguido para esta traducción

He seguido la edición de Marcovich (editio maior), salvo para los fragmentos 80, 85, 86 y 99, para los que he seguido la de García Calvo (corresponden, respectivamente, a sus fragmentos 83a, 25, 125 y 115). El número entre paréntesis es el de Diels-Kranz.

Fragmentos de Heráclito

1 (1) De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos.

2 (34) Escuchando sin entender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: «presentes, están ausentes».

3 (17) No entienden los más las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen, pero a ellos se lo parece.

4 (72a) Con lo que más habitualmente tratan se hallan en desacuerdo.

5 (55) Las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero.

6 (101a) Los ojos son testigos más exactos que los oídos.

7 (35) Muy preciso es que los hombres que aman el saber traten de enterarse de muchas cosas.

8 (123) La verdadera naturaleza gusta de ocultarse.

9 (54) Ensambladura invisible, más fuerte que la visible.

10 (22) Los buscadores de oro mucha tierra cavan y encuentran poco.

11 (18) Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y de alcanzar.

12 (86) Por desconfianza, se sustrae al conocimiento.

13 (107) Malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje[2].

2. El término griego es *bárbaros*, que es predominantemente un concepto lingüístico, para referirse a quienes no hablan griego; de ahí la traducción, que es la de Marcovich, y que no creo excesivamente explicativa.

14 (93) El soberano[3], cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales.

15 (101) Me indagué a mí mismo.

16 (40) Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo[4].

17 (129) Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes.

18 (81) (Pitágoras) cabecilla de embaucadores.

19 (28b) Justicia se encargará de los artífices y testimonieros de mentiras.

20 (28a) Meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia.

21 (56) Se ven engañados los hombres respecto al conocimiento de cosas manifiestas, de modo muy semejante a Homero, que llegó a ser tenido por más sabio que los griegos todos. Pues unos chicos que estaban matando piojos lo confundieron al decirle: «Cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos».

22 (97) Los perros, de cierto, ladran a quien no conocen.

3. Apolo.
4. Hesíodo es el autor épico del VIII a.C., autor de *Teogonía* y de *Trabajos y días*. Hecateo es un historiador primitivo (lo que llamaban los griegos «logógrafo» o narrador de historias), del VI/V a.C.; de Pitágoras y Jenófanes se habla en otros lugares de este libro.

23 (114+2) Preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra. Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia.

24 (89) Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio.

25 (10) Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas[5].

26 (50) No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una.

27 (51) No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira[6].

28 (80) Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad.

5. Por la puntuación pretendo destacar que «totalidades-no totalidades» es una referencia a la situación de las «conexiones», que luego se ejemplifican, esto es, la de ser a la vez conjuntos y no conjuntos. Cada elemento es una unidad, pero el conjunto de ambos lo es, a su vez, también.
6. En el arco, la madera tiende a enderezarse, y la cuerda, a mantenerla curvada. En la lira, la cuerda tiende a aflojarse, y la caja de la lira, a mantenerla tensa. Sin estas oposiciones de tensión mutua no serían ni un arco ni una lira.

29 (53) La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.

30 (42) Homero merecía que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco[7], otro tanto.

31 (125) El ciceón se descompone si no lo agitan.

32 (59) En el rodillo del cardador, recorrido recto y torcido uno son y el mismo.

33 (60) Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo.

34 (103) Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo.

35 (61) Mar: agua la más pura y la más impura: para los peces, potable y salvadora; para los hombres, impotable y mortal.

36 (13) Los cerdos disfrutan más del cieno que del agua limpia.

37 (9) Los asnos preferirían los desperdicios al oro.

38 (4) Si la felicidad consistiera en el deleite del cuerpo, diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran arveja para comer.

39 (48) Nombre del arco vida, pero su acción, muerte.

40 (12) A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima.

7. Lírico de Paros del VII a.C., autor de elegías y poemas yámbicos.

41 (88) Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez.

42 (126) Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece.

43 (57) ¡Maestro de los más Hesíodo[8]! Creen que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa.

44 (111) La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio, al descanso.

45 (23) De la justicia no sabrían ni el nombre si no hubiera estas cosas[9].

46 (58) Los médicos, que sajan, que cauterizan, se quejan de que no reciben una paga en absoluto digna: ¡ellos que causan el mismo efecto que las enfermedades!

47 (62) Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos.

48 (26) Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente.

8. Hesíodo nos presenta en la *Teogonía* 123-124 a Noche como hija de Caos y a Día como hijo de Noche y Érebo, es decir, como personajes distintos. Para Heráclito constituyen una realidad única.
9. Evidentemente, «las injusticias».

49 (21) Muerte es cuanto vemos despiertos; cuanto vemos dormidos, visiones reales.

50 (15) Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales.

51 (30) Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno[10], sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

52 (94) El Sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él[11].

53 (31) Transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra.

54 (90) Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías.

55 (65) *(Del fuego)* carencia y saciedad.

56 (84ab) *a)* Su reposo es cambiar. *b)* Fatiga es trabajar para los mismos y estar a ellos sometido.

10. Se trata de una figura literaria conocida como «expresión polar» (cf. la Introducción a Jenófanes), no de una refutación a algún autor que hubiera sostenido que el mundo lo hizo un hombre.
11. En el *Papiro de Derveni* (cf. *infra* p. 360) se cita este fragmento de otra forma: «El sol, según su propia naturaleza, tiene la anchura del pie de un hombre, sin rebasar sus límites, pues si excede su propia anchura, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él.»

57 (3) *(Del tamaño del sol)* su anchura es la del pie de un hombre [12].

58 (6) El sol es nuevo cada día [13].

59 (106) Una sola es la naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro.

60 (99) De no haber sol, habría noche, gracias a las demás estrellas.

62 (120) [14] Límites entre aurora y tarde, la Osa, y frente a la Osa, la linde del brillante Zeus.

63ab (105 + 38) *a)* ... que Homero era astrólogo. *b)* Según algunos, Tales fue el primer estudioso de los astros... También da noticia de ello Heráclito [15].

64 (100) Las estaciones, que traen consigo todas las cosas.

66 (36) [16] Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma.

67 (45) Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene!

12. En el mismo papiro citado en la nota anterior, aparece unido al fragmento 52.
13. «Pero siempre el mismo», añade García Calvo, de una forma que responde estrechamente al pensamiento de Heráclito.
14. El fragmento 61, no literal, aparece traducido al final.
15. García Calvo considera que hay que atribuir esta noticia a otro Heráclito posterior, llamado el Homérico.
16. El fragmento 65 aparece traducido al final.

68 (118) Alma enjuta, la más sabia y la mejor.

69 (1117) Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma.

70 (85) Es difícil luchar contra el ánimo de uno, pues aquello que desea le cuesta a uno el alma.

71 (110) Que a los hombres les suceda cuanto quieren no es lo mejor.

72 (98) Las almas van husmeando tras el Hades.

73 (63) Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.

74 (27) A los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan.

76 (96) [17] Los cuerpos muertos han de desecharse con mayor motivo que el estiércol.

77 (67) Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego, cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno [18].

78 (7) Si todo se tornara humo, serían las narices las que lo discernirían.

17. El fragmento 75 aparece traducido al final. Por otra parte, es sugestiva la propuesta de García Calvo de unir el fragmento 76 con el 73, como una contraposición entre el destino del alma y el cuerpo.
18. Se entiende «de cada uno que lo huele».

79 (64) Y todas las cosas las timonea el rayo.

80 (11) Gobierna a toda cabra, a cuantos animales se arrastran, silvestres y domésticos, un golpe seco.

81 (16) A lo que nunca llega a su ocaso, ¿cómo podría uno ocultársele?

82 (66) Todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego, a su llegada.

83 (108) Ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas.

84 (32) Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus.

85 (41) Pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas.

86 (5) Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así.) Además le rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes.

87 (14b) En aquello que lo hombres toman por misterios sagrados se inician impíamente.

88 (68) Son remedios *(hablando de los cultos fálicos)*.

89 (74) No hay que hablar y actuar como hijos de nuestros padres.

90 (78) El modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta.

91 (102) Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas.

92 (79) El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre[19].

93 (52) El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!

94 (119) El modo de ser del hombre es su genio divino.

95 (29) Eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses.

96 (24) A los caídos en combate los honran dioses y hombres.

97 (25) A muertes más grandes, más grandes destinos tocan.

98 (49) Uno es para mí diez mil, si es el mejor.

99 (20) Una vez nacidos, quieren vivir y alcanzar su destino, pero más bien descansar, así que dejan hijos tras de sí para que alcancen su destino.

19. Sugestiva es la interpretación alternativa de García Calvo «el hombre sin seso oye de boca de un genio divino tal como niño de boca de un hombre», interpretando que el lenguaje de los adultos es para los niños tan incomprensible como el de la divinidad lo es para los hombres.

100 (39) En Priene nació Biante [20], hijo de Téutames, cuyo renombre fue mayor que el de los demás.

101 (104) ¿Qué sensatez o qué inteligencia es la de ésos? Dan crédito a los recitadores de los pueblos y toman al vulgo por maestro, sin saber que los más son malos y pocos los buenos.

102 (43) La soberbia debe sofocarse con más motivo que un incendio.

103 (44) Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla.

104 (33) Ley es también obedecer a la voluntad de uno solo.

105 (121) Lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos y dejarles el gobierno a los menores; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos, aseverando: «que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros».

106 (125a) ¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois!

107 (124) Desperdicios sembrados al azar, el más hermoso orden del mundo.

109 (87) [21] El hombre necio gusta de pasmarse ante cualquier razonamiento.

20. Biante de Priene, codificador de las leyes de su ciudad y considerado uno de los Siete Sabios.
21. Prescindo del fragmento 108 (A 19) por ser un testimonio muy disociado del original.

110 (95 + 109) La ignorancia es mejor ocultarla.

111 (122) Aproximación.

Fragmentos dudosos

112 (115) Del alma es una razón que se incrementa a sí misma [22].

113 (47) No vayamos conjeturando azarosamente sobre los temas más importantes.

114 (46) El parecer de uno, «enfermedad sagrada» [23].

Fragmentos citados de forma indirecta

61 (A1) Atribuyendo Heráclito casi todos *(los fenómenos astronómicos y los meteorológicos)* al efluvio del mar... Hay, sin embargo, en lo que rodea la tierra unos cuencos, con lo hueco dirigido hacia nosotros, en los que se concentran efluvios, que acaban por producir llamas. Se trata de los astros [...] El sol y la luna se eclipsan cuando sus cuencos están boca arriba. Las fases de la luna cada mes se producen porque se va inclinando poco a poco. El día, la noche, los meses y las estaciones anuales, a más de los años, los vientos y cosas similares, se deben a los efluvios.

65 (A13) De acuerdo con Heráclito, el Gran Año son diez mil ochocientos años solares.

22. Nuestra fuente atribuye la frase a Sócrates, pero los editores la han supuesto de Heráclito, como otras que lo preceden en ella.
23. Es decir, la epilepsia.

75 (92) La Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios.

PARMÉNIDES DE ELEA

La especulación de Parménides de Elea habría de dejar una impronta imborrable en la trayectoria del pensamiento llamado presocrático. A partir de él, tanto si se aceptaron sus ideas (como hicieron Zenón y Meliso) como si se propusieron alternativas (caso de Empédocles, Anaxágoras o los atomistas), los filósofos que lo siguieron no tuvieron más remedio que partir de sus formulaciones e intentar resolver sus aporías, por lo que la especulación posterior habría de orientarse por caminos muy diferentes de los que se habían tomado anteriormente.

Poco es lo que sabemos de la vida de Parménides, salvo que nació en Elea –una ciudad de Italia meridional fundada hacia 535 por colonos de Focea–, que tuvo una destacada intervención en la legislación de su ciudad y que quizá en una primera etapa de su vida tuvo conexión con la escuela pitagórica. Ninguna otra noticia sobre su vida nos ha llegado, y ni tan siquiera es segura la fecha de su nacimiento, que debió de tener lugar a finales del siglo VI a.C.

Se le atribuye una sola obra, conocida –como todas las de esta época– por el título, absolutamente convencional, *Acerca de la naturaleza.* Se trata de un poema en hexámetros, el

metro de Homero y Hesíodo, que llegó completo al siglo VI d.C., ya que el filósofo Simplicio lo tuvo a mano y lo citó abundantemente, si bien con la advertencia de que en su época era ya difícil hallar ediciones de esta obra. De este poema, que no debió ser excesivamente extenso, nos quedan algo más de 150 versos, que nos permiten hacernos una idea relativamente exacta de su estructura, si bien nuestra información es muy desigual respecto de las distintas partes del poema. Éste se iniciaba por un proemio de 32 versos, que conservamos completo, y tenía dos partes: una sobre la verdad (de la que nos ha quedado probablemente en torno a un 90%) y otra sobre la opinión, que se nos ha perdido en cantidades considerables.

Los comentaristas antiguos le achacaron a Parménides que el uso de la poesía le había obligado a plegarse a ficciones míticas, lo que le confería una cierta falta de claridad en la exposición y, por el contrario, lo acusaron de que el contenido lógico implacable de su argumentación provocaba que su poesía adoleciera de prosaísmo. La realidad es que Parménides utiliza la forma literaria tradicional de la épica como la más adecuada a su concepción del mundo. En efecto, se mantiene dentro de una visión arcaica en la que el conocer es como un viaje, en que el error es un desviarse del camino y en la que la Necesidad coincide plenamente con el concepto tradicional del Hado. Por tanto, cabe decir que usa la épica porque es propia de ésta el esquema de pensamiento y la visión de la realidad en que se inserta, y no por una elección deliberada.

El proemio con que se inicia la obra es de una considerable dificultad de traducción y de interpretación, fundamentalmente porque hay en él un juego deliberado de ambigüedades. Casi todas las palabras pueden poseer doble significación, lo que produce notables problemas a la hora de elegir un sentido u otro en la traducción. Donde he podido he mantenido la ambigüedad; donde no, he adoptado la

significación principal o más verosímil de los términos; pero renuncio a presentar al lector un mosaico de alternativas y un texto erizado de notas que provoquen una dificultad aún mayor para la lectura del texto. Otros lugares hay en que se discuten las alternativas [1].

La forma del proemio (fr. 1) es la de una revelación religiosa. El poeta en un carro maravilloso escoltado por las hijas del Sol llega a un lugar protegido por una barrera difícil de franquear, pero que logra cruzar por la asistencia de ley y justicia, lo que sanciona el viaje como legítimo y justo. Tras las puertas, el privilegiado mortal al que le es dado hacer este viaje prodigioso es amablemente acogido por una diosa innominada que accede a revelarle una gran verdad. A partir de ahí, sólo tendremos la voz de la diosa hablando en primera persona, por lo que, aunque en realidad el sujeto de todo el discurso es la diosa, el uso continuo de la primera persona hace que el lector tenga siempre la sensación de que quien le habla es el filósofo.

Esta presentación religiosa no se debe tanto al deseo del poeta de prepararse el camino contra posibles críticas a una actitud sumamente novedosa, sino más bien al carácter específico de misterio religioso propio de las filosofías del sur de Italia. La búsqueda de la verdad se asocia en nuestro poema con la experiencia mística, y el mismo poeta cree que conoce más cosas que los demás por la ayuda divina, expresada, eso sí, a través de la imaginería religiosa y literaria tradicional.

Todo ello provoca que el proemio se relacione con un tipo de literatura que en la antigüedad fue considerable, pero que a nosotros se nos ha perdido casi por completo en el curso

1. El lector puede hallar cumplida referencia de éstas en obras como el excelente comentario de Tarán o, en español, en el de Gómez Lobo (ambos citados en la bibliografía), así como en las breves pero atinadas notas de Guthrie en su *Historia de la filosofía griega*, citada en la bibliografía general, II, 20 ss.

de la azarosa transmisión de la literatura griega; me refiero al viaje fantástico, que se presentaba fundamentalmente en dos formas: el ascenso al cielo o el descenso a los infiernos. La novedad es que Parménides usa de esa imaginería en gran medida en forma alegórica, ya que su objetivo no es simplemente la descripción de un viaje fantástico –como el de Odiseo a los infiernos–, sino comunicar a sus oyentes el desarrollo de un conjunto de ideas unidas por una férrea coherencia lógica acerca de la realidad última de las cosas. Veamos, pues, someramente las claves de toda esta imaginería en relación con la tradición literaria que la sustenta.

En primer lugar, el poeta viaja en un carro. Este tema se halla notablemente extendido en la poesía arcaica. Píndaro nos habla de cómo el carro de un triunfador lo lleva por mares y tierras hasta las Musas y, por tanto, a la fama que la poesía va a brindarle; de otra parte, en los mitos órficos se nos narra que Fanes era llevado aquí y allá por alas de oro, entre numerosos viajes de iniciados a ultratumba. En nuestro poema el carro lleva al poeta tan lejos como alcance su ánimo, lo que implica que el término del viaje depende del propio filósofo.

Pero ¿adónde lleva el carro maravilloso a Parménides? Aquí las discusiones se han exacerbado, ya que hay elementos en el proemio que apuntan a un viaje por el camino del Sol, mientras que otros serían indicio de un viaje al mundo subterráneo. A favor de un viaje solar estaría la indicación de que dejan atrás la noche y van hacia el día, la mención de que son las Helíades –las hijas del Sol– quienes llevan el carro y el detalle de que las puertas que franquean están «en lo alto del éter». Incluso se ha llegado a señalar que el dintel y el umbral de piedra que encuadran este hueco vasto que dejan las puertas al abrirse es el espacio del Caos hesiódico, con algo sólido arriba –el cielo– y algo sólido abajo –la tierra.

Pero el problema es que hay también muy buenas razones para afirmar que el viaje es al mundo subterráneo. Los caminos de la noche y el día se cruzan con la entrada al mundo subterráneo (*Odisea* 10.86), y el palacio de ambos se halla en el Tártaro (Hesíodo, *Teogonía* 745ss.). En Hesíodo asimismo se indica que hay un espacio igual que el del Caos entre la tierra y el mundo subterráneo, lo que nos situaría en un escenario efectivamente infernal. Esta impresión se acentúa con la afirmación de la diosa de que «no fue un hado malo» quien llevó al filósofo a su presencia –que puede interpretarse en el sentido de que la llegada de Parménides a aquel lugar no ha sido, como para el resto de los hombres, la muerte–, y por la presencia tras las puertas de «Justicia, pródiga en dar pago», epíteto que se aviene con el oficio de una deidad infernal. Tal vez lo más sensato es concluir que la topografía del poema es de una buscada ambigüedad, dentro de tradiciones literarias de viajes maravillosos a cielos y a infiernos, sin especificación de que se trate de ninguno de ellos.

Lo que está claro es que se describe un tránsito de la oscuridad a la luz, del error a la verdad. Helios es la imagen de la verdad porque lo ve y oye todo; no en balde juran los dioses por su omnisciencia. Las Helíades se desvelan, llevando al poeta por un camino ancho asistido por ley y justicia, al término del cual recibe revelaciones de la diosa. Ello nos lleva a una nueva dificultad: ¿qué diosa es ésta? Los investigadores se han esforzado en darle un nombre y han discutido cuál es, olvidando algo que, pese a ser una perogrullada, no carece de validez: si Parménides hubiera querido que la diosa fuera una diosa con nombre, se lo habría dado. La diosa del poema es, pues, deliberadamente innominada; Parménides no quiere revelar –o desconoce– la fuente de la verdad que le ha sido comunicada.

La diosa le plantea una dualidad. Del mismo modo que las musas de Helicón en el proemio a la *Teogonía* hesiódica le dicen al poeta que saben contar mentiras semejantes a verdades, pero también la verdad, la diosa innominada de Parménides va a comunicarle la verdad, pero, además, las opiniones

de los mortales que son falsas, a pesar de lo cual va a hablarle de ellas. Cabe preguntarse por qué la diosa se ocupa de una alternativa que no es real ni digna de confianza. La respuesta podría ser que la apariencia tiene también su propia necesidad: es ésta la forma absolutamente necesaria del saber humano en tanto que humano, por lo que las opiniones pueden y deben ser objeto de investigación por los hombres.

En ese marco mitológico, religioso y revelado, va a desgranar Parménides su lógica irreprochable mediante un novedoso empleo de la argumentación. La primera cuestión que se plantea es la de los caminos (fr. 2) por los que el pensamiento puede buscar la verdad, concibiendo el conocimiento como un viaje. Uno de estos caminos es transitable: la búsqueda de «es»; otro, intransitable: el de «no es», que no puede buscarse. Opera, pues, el filósofo disyuntivamente: o *a)* o *b).* Todo esto parece claro, pero la pregunta que se nos suscita es cuál es el sujeto de ese «es» o, dicho en otros términos, se trata del camino de que es ¿qué? Como siempre que algo no está expreso, las respuestas son múltiples.

Se ha propuesto que el sujeto de «es» podría ser «lo que es», lo que implicaría que en la base del razonamiento de Parménides habría una tautología, del tipo de «lo que ama, ama», lo cual a primera vista parece que no nos llevaría demasiado lejos. Asimismo se ha considerado que el sujeto podría ser «aquello sobre lo que cabe pensar y que cabe que sea», tal como se enuncia en el fragmento 3. Otros han preferido creer que el uso de «es» es aquí como el de «llueve», que no requiere sujeto alguno. La discusión, como siempre que se opera sobre elementos no expresos, es inacabable. Si en el fragmento 6 se nos dice «hay ser y no hay nada», parece «que lo que es» es ser y que la hipótesis de la tautología es la más probable. Merece la pena detenernos un instante en considerar este problema, ya que es la base de toda la argumentación posterior. Por un lado, se afirma que hay un camino de búsqueda afirmativa, consistente en predicar sobre lo afirmativo (p. ej., *a* es *b*, o simplemente *a* es), y otro consistente en predicar sobre un sujeto negativo, que se formularía no-*a* es *b*, o simplemente no-*a*-es. Esta predicación es lógicamente absurda, porque de no-*a* no puede predicarse nada. De otra parte, una tautología, en tanto que se expresa, implica siempre una diferencia de valor entre sujeto y verbo. Así, en una frase como «el que vale, vale», el segundo «vale» tiene indudablemente un significado más amplio que el primero, igual que si digo «si yo hablo, hablo», el primer «hablo» quiere decir simplemente «digo palabras», mientras que el segundo posee una serie de valores como «digo la verdad sin importarme las consecuencias», etc. En este caso, si Parménides nos enuncia una tautología como «lo que es, es» implica algo así como «si decimos "es", lo decimos con todas sus consecuencias» (que serán excluir «era», «será», «llegar a ser», etc.). En el fondo de todo ello subyace un problema lingüístico: el doble valor predicativo y existencial de «ser», y así, de la negación de la posibilidad de una predicación negativa como procedimiento lógico (es decir, de la imposibilidad de «ser no es» y de «no ser es») se llega a la afirmación de que una predicación negativa equivale a una afirmación de no existencia. Ello a propósito de una negativa global a la hipótesis de la que habrían partido los milesios, la de que de un algo inicial han surgido una serie de seres que no son ese algo, con lo que *a*, *b*, *c*... son lo que no eran y, a su vez, la materia originaria era lo que ahora no es.

El fragmento 3 es de traducción muy difícil. La afirmación de que «lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa» no quiere decir que si se piensa, por ejemplo, en un caballo de seiscientas cabezas, éste tiene que existir. Se explica por el sentido del griego *noein*, que, más que «pensar», significa «percatarse de la verdadera situación o de la verdadera naturaleza de una cosa» y que excluye por ello el acto de pensar gratuitamente en un ente ficticio. Se

trata de que sólo es aquello cuya realidad puede aprehenderse de forma inmediata.

El lugar que ocupaba en el poema el fragmento 4 no es fácil de determinar. En todo caso, se plantea en él la indivisibilidad y homogeneidad de lo que es o, en otros términos, que no se puede ser aquí y no ser en otro sitio, y que no existe el vacío. Asimismo se expresa la capacidad del entender para captar la coherencia del ser, frente a los sentidos que perciben las cosas aquí o allí. «Dispersar» y «reunir» son probablemente operaciones lógicas, como son distinguir cada nota del ser, para su estudio, y volverlas a enumerar juntas. Ninguna de ellas implica que el ser sea desmenuzable de suyo. En ese mismo sentido, el fragmento 5 señala que, al ser lo que es totalmente coherente (y además, como veremos, esférico), su descripción puede comenzarse indiferentemente por cualquier punto, y todo atributo de la realidad es deducible de cualquier otro.

Los fragmentos 6 y 7 (que probablemente iban seguidos en el poema) vuelven a enunciar lo ya dicho en el fragmento 3 como punto de partida para rechazar, de un lado, la vía del no ser, y, de otro, una tercera, que es simplemente la confusión de las otras dos. No ha cesado la discusión de si Parménides alude aquí a Heráclito. No se le menciona por su nombre, pero hay ciertos ecos léxicos que dan pie a la suposición. En todo caso no es un problema fundamental, además de que el filósofo está aludiendo en plural a más de una persona. Se trata de presentar una distinción entre los sentidos y la razón; el ojo, el oído –los sentidos– se encaminan por vías habituales, pero falsas, mientras que la razón debe aprehender lo único real, el ser. La refutación de este punto de vista aparecerá en el fragmento 8. La vía del ser presenta una serie de señales. Nosotros diríamos que lo que se estudia son los atributos del ser. Sobre la base, que he aludido, de que en griego «es» significa una sola cosa (sin distinguir usos copulativos de los existenciales), y, por otra parte, sobre la idea indiscutida por los griegos de la imposibilidad de creación *ab nihilo*, se elaboran las características de lo que es que pueden deducirse de la premisa inicial «es». Tiene que ser ingénito e imperecedero, ya que la oposición lingüística entre presente, pasado y futuro («era», «es», «será») se entiende por parte del filósofo en el sentido de que «era» quiere decir necesariamente «ya no es», y «será», «todavía no es». De admitir estas categorías lingüísticas y lógicas en este sentido, «es» es incompatible con «era» y con «será»; luego es ingénito e imperecedero, porque lo único existente no puede proceder de nada. Consiguientemente, deja de tener sentido el verbo *gignomai*, «llegar a ser», ya que si algo «llega a ser» es que «todavía no es», o, lo que es lo mismo, se deduciría del uso de ese verbo que lo que no es puede llegar a ser. Por idénticas razones se excluyen de este planteamiento conceptos como «nacimiento» y «destrucción». Niega también Parménides los cambios de color, porque tampoco distingue entre sustancia y atributos de la sustancia; cambiar de color implicaría que «lo que no es, por ejemplo, negro» pase a «ser negro», lo cual es imposible, porque «lo que no es» no puede llegar a «ser».

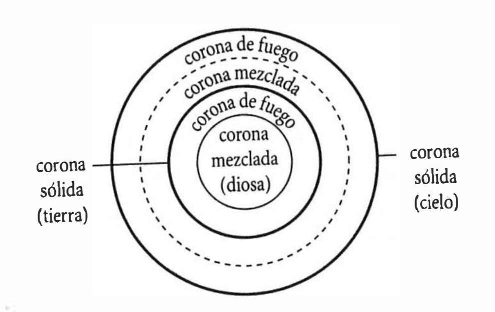
Asimismo es indivisible, por la antes aludida negación del vacío pitagórico. El vacío es no-ser (lo que excluye su posibilidad de existir) y es homogéneo, en tanto que no cabe que haya más ser en una parte que en otra; «ser» no es un término que admita gradación y no se puede «ser más o menos», sino que se es o no se es. De ahí que se excluyen también soluciones como la de Anaxímenes de la rarefacción y condensación como explicación de los cambios de la materia originaria.

Curiosamente es limitado, porque ser i-limitado es carecer de límites y el ser no puede carecer de nada. La predicación «el ser no es» algo, aunque ese algo sea «limitado», implicaría una fisura en la afirmación inquebrantable de que el ser es. Carecer de eso autorizaría a pensar que puede carecer de cualquier otra cosa. El resultado es una imagen de lo que es esférica, equilibrada, dentro de una idea muy griega de atribuir a la es-

fera la máxima perfección: sus líneas no tienen principio ni fin y la distancia de cualquier punto de su superficie al centro es idéntica. Además es inmóvil, porque no podría desplazarse a otro lugar, ya que no hay nada más que él mismo.

En alas de su lógica, Parménides ha llegado a un verdadero callejón sin salida. Ha negado la pluralidad, el movimiento, el cambio. ¿Qué hacer con toda nuestra experiencia del mundo, toda ella variedad, alternativa, movimiento? Deja así una herencia difícil a sus continuadores, que tendrán que resolver la contradicción entre las exigencias lógicas de la imposibilidad de que de lo que no es pueda surgir lo que es, y, de otro lado, los testimonios de los sentidos, que perciben variedad y movimiento. Su poderoso influjo se dejaría sentir en este terreno hasta los conceptos metafísicos de Platón mucho más tarde.

A partir del verso 50 del fragmento 8, Parménides acaba su discurso sobre el ser y comienza un segundo discurso, engañoso pero necesario, como veíamos. Sobre esta parte del poema, lamentablemente, nuestra información es mucho más defectiva. En ella se desciende del «nivel divino», es decir, de la concepción del mundo que a un dios le es dado tener a otro nivel, el de humanos, que en tanto que tales tienen que vivir en el mundo de las apariencias y sistematizarlas de la mejor manera posible. Esta sistematización es naturalmente, en opinión de Parménides, una pura construcción imaginaria que no se sigue con la realidad. En ello insiste cuando, al hablar de los dos opuestos originarios, se refiere a ellos (fr. 8, 53-54), diciendo: «Convinieron, pues, en dar nombre a dos nociones, a una de las cuales no hay necesidad». El filósofo deja bien claro que se trata de meros nombres convencionales y que la pura elección de una dualidad es engañosa, porque lo que existe es único. Lo que ocurre es que la cosmogonía, en tanto que trata de explicar el origen de la (aparente) pluralidad, no puede partir de la unidad. De ahí que necesite suponer en el origen una dualidad, para lo cual recurre, como es la tradición en las cosmogonías, a un par de contrarios, en este caso luz-oscuridad, si bien ambos constituyen una síntesis de otra serie de contrarios (en una forma similar a la tabla de contrarios pitagórica, pero no necesariamente heredada de ella), de modo que la luz es a la vez caliente y ligera, y la oscuridad es a la vez fría y densa, etcétera. De su interacción procederán todos los demás seres, suponemos que de una forma similar a las de las cosmogonías de corte clásico. Todo queda distribuido entre ambos contrarios, fuera de los cuales no existe nada (fr. 9). Los fragmentos 10 y 11 implican que Parménides se ocupaba en su poema de describir los fenómenos celestes como el origen de la tierra, el sol, la luna (de la que conservamos dos poéticas descripciones en los frs. 14 y 15), las estrellas y la vía láctea (cf. N 3). En el fragmento 12 se nos presenta una descripción del mundo tal y como se lo figuraba el filósofo, que se complementa con la más confusa descripción que nos da Aecio en N 3. Salvando alguna diferencia entre ambas –fundamentalmente la situación en este ordenamiento de la diosa, más verosímilmente situable en el centro del conjunto, y no, como indica Aecio, en la zona central de los anillos o coronas mezcladas–, se obtiene una visión del cosmos que podríamos visualizar de la siguiente forma[2]:



2. Tomado de M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, Amsterdam 1978, p. 93.

Con esta visión se corresponde la noticia de un sistema geocéntrico con una tierra esférica (cf. N 5). Seguiría una teogonía en la que aparecerían personificaciones divinas (cf. N 4) y posteriormente se trataría el origen de los animales y los seres humanos (cf. N 1-2). Los fragmentos 17 y 18 nos señalan que Parménides se ocupó de la cuestión del origen de los sexos, en relación con la posesión de los embriones y de la mayor o menor armonía de las mezclas. Asimismo sabemos (N 6) que elaboró una teoría de la percepción según la cual la sensación depende de una determinada mezcla, y que concebía el alma como ígnea (N 7).

Las enormes pérdidas en esta segunda parte nos dejan considerables lagunas sobre lo que en ella se narraba. Está claro que la aportación de Parménides en este punto fue mucho menos importante, y es sin duda esta falta de interés que despertó en los autores posteriores la razón de que no se haya conservado más de esta parte, mientras que sí tuvieron gran preocupación por recoger las ideas del filósofo pertenecientes a la vía de la verdad, su inestimable aportación a la historia de la filosofía.

Texto seguido para esta traducción

Sigo el texto de la edición de Tarán, citada en la bibliografía, para los fragmentos, salvo en los siguientes lugares:

Pasaje	*Texto de Tarán*	*Texto que prefiero*
fr. 6.3	<(εἴργω)> (y laguna entre 3 y 4)	<(ὦσα)> García Calvo (sin laguna)
fr. 9.1	ὀνόμασται	(ὀνομαστά) García Calvo
fr. 9.2	καὶ τά	(κεῖτο) García Calvo
fr. 15a	no en Tarán	tomado de D.-K.
fr. 16.4	πλέον	(πέλον) García Calvo

Para las Noticias sigo el texto de Diels-Kranz.

Fragmentos de Parménides

1

Las yeguas que me llevan –y tan lejos como alcance mi ánimo–
me escoltaban, una vez que en su tiro me abocaron [3] al
[camino muy nombrado
de la deidad [4], el que por todas las ciudades lleva al hombre
[que sabe.
Por él era llevado, pues por él me llevaban las discretas yeguas
que tiraban del carro; pero el rumbo lo marcaban las mu-
El eje, en los bujes, emitía un chirrido de siringe, [chachas [5].
al rojo como estaba (y es que lo urgían, vertiginosas, dos
ruedas a uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme
las hijas del Sol –una vez que atrás dejaron la morada de la
[Noche–
hacia la luz, destocando sus sienes de los velos con sus ma-
[nos.
Allí se hallan las puertas de las sendas de la Noche y el Día
y las encuadran dintel y umbral de piedra.
Ellas, en lo alto del éter, se cierran con grandes portones
cuyas llaves de doble uso tiene a su cargo Justicia, pródiga en
[dar pago.
Hablándole, pues, con blandas palabras las muchachas
la persuadieron hábilmente a que en un vuelo liberase
el cerrojo con fiador de las puertas. Y de los portones
vasto hueco dejaron al abrirse, tras girar en sus cuencos

3. Trato de mantener la clara diferenciación de tiempos en el original. Las yeguas «llevan» (indicando que lo hacen habitualmente), «abocaron» (en esa ocasión lo dirigieron a este camino preciso) y «escoltaban», esto es un imperfecto narrativo, que indica el marco de lo que se va a decir luego.
4. No sabemos si se refiere al Sol o a la diosa que se mencionará más tarde.
5. Las Hijas del Sol, que aparecen más adelante mencionadas explícitamente.

alternativamente los quiciales muy broncíneos,
ajustados con pernos y clavijas. Por allí, a su través,
por la calzada en derechura guiaban las muchachas carro y
Y la diosa me acogió benévola; tomó en su mano [yeguas.
mi mano diestra y así me dirigió la palabra y me decía:
«Joven acompañante de aurigas inmortales,
llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,
salud; que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar
este camino (pues de cierto que está fuera de lo hollado por
[hombres)
sino ley y justicia. Preciso es que te enteres de todo:
tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda
como de las opiniones de mortales en que no cabe creen-
[cia verdadera.
Aun así, también aprenderás cómo es preciso
que las opiniones sean en apariencia, entrando todas a
[través de todo.

2
Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato
[que me oigas)
los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el que es y no es posible que no sea,
es ruta de Persuasión, pues acompaña a la Verdad[6];
el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea,
éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.
Y es que no podrías conocer lo que no es –no es alcanzable–
ni tomarlo en consideración.

3
Pues lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una mis-
[ma cosa.

6. Cabe asimismo escribir con minúscula persuasión y verdad, no entendiéndolas como personificaciones.

4
Mira pues lo ausente, aun así firmemente presente al enten-
[der,
pues nunca podrías cortar de modo que el ser no se siga con
ni dispersándolo en un orden del todo por doquier, [el ser,
ni reuniéndolo.

5
... Indiferente me es
por dónde comenzar, ya que de nuevo allí de vuelta llegaré.

6
Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba.
[Pues hay ser,
pero nada, no la hay. Te exhorto a que medites sobre ello,
pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.
Mas también de esta otra, por la que de cierto mortales que
[nada saben
andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad
[que anida
en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado.
[Y ellos se ven arrastrados
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discer-
[nimiento,
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino.

7
Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser,
[sea.
Así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento,
y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a
por esta vía ojo desatento, oído resonante [encaminar
y lengua: en vez de eso discierne en razón la prueba muy ar-
que te he propuesto. [gumentada

8

Y ya sólo la mención de una vía
queda; la de que es. Y en ella hay señales
en abundancia; que ello, como es, es ingénito e imperece-
entero, único, inmutable y completo. [dero,
Y que no «fue una vez», ni «será», pues ahora es todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué origen le buscarías?
¿Cómo y de qué habría crecido? Pues «de lo que no es» no te
decirlo ni concebirlo, pues no cabe decir ni concebir [dejaré
que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a crearse antes o después, originado de la nada?
Así que es necesario que sea plenamente o que no sea en ab-
[soluto.
Y nunca la fuerza de la convicción admitirá que, de lo que
nazca algo fuera de sí mismo. Por ello ni nacer [no es,
ni perecer le permite Justicia, aflojando sus grilletes
sino que lo retiene. La decisión sobre tales cuestiones está en
«es o no es». Mas decidido ya quedó, como necesidad, [esto:
dejar una vía inconcebible, innombrable (pues no es la ver-
de forma que la otra sea, y sea la auténtica. [dadera),
Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría lle-
[gado a ser?
Pues si «llegó a ser» no «es», ni tampoco si «va a ser».
Así queda extinguido «nacimiento» y, como cosa nunca
[oída, «destrucción».
Divisible, tampoco lo es, pues es todo él igual,
ni hay por una parte algo más –ello le impediría ser continuo–
ni algo inferior, sino que está todo él lleno de ser.
Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es.
Mas inmóvil, en la limitación de cadenas poderosas
está, sin principio ni fin, pues «nacimiento» y «destruc-
[ción»
fueron desenterrados a muy lejos y los rechazó la verdadera
[convicción.
Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo

y así permanece firme donde está, pues la poderosa Obliga-
[ción
lo mantiene en las prisiones del límite que lo encierra de am-
y es que no es lícito que lo que es sea incompleto, [bos lados,
pues no está falto, ya que, caso de estarlo, todo le faltaría.
Así que es lo mismo concebir y la concepción de que algo es,
pues sin lo que es, con respecto a lo cual está expresado,
no hallarás el pensar; que nada hay ni habrá
fuera de lo que es, pues el Hado lo aherrojó
para que sea total e inmóvil. Por tanto serán nombres todo
cuanto los mortales convinieron, creídos de que se trata de
llegar a ser y perecer, ser y no ser, [verdades:
cambiar de lugar y variar de color resplandeciente.
Pues bien, como hay un límite último, completo está
por doquier parejo a la masa de una bola bien redonda,
desde el centro igualado por doquier, pues que no sea algo
ni algo menor aquí o allí, es de necesidad, [mayor
ya que no hay nada que, sin ser, le impida alcanzar
lo homogéneo, ni que, siendo, lo haga ser
por aquí mayor, mas por allí menor; pues es todo inviolable,
y es que igual a sí mismo por doquier, alcanza sus lindes uni-
[formemente.
En este punto ceso el discurso y pensamiento fidedignos
en torno a la verdad. Aprende desde ahora
mortales opiniones, oyendo el orden engañoso de mis frases.
Convinieron, pues, en dar nombre a dos nociones,
a una de las cuales no hay necesidad –en eso están descami-
[nados–.
Las creyeron opuestas en cuerpo y asignáronles señales
aparte unas de otras: por un lado, el etéreo fuego de la llama,
que es apacible, muy ligero, idéntico a sí mismo por doquier,
pero no idéntico a otro, sino que éste es por sí mismo
lo contrario: noche ciega, densa y pesada de cuerpo.
Te describo todo este ordenamiento verosímil
de forma que nunca algún parecer de los mortales te aventaje.

9

Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche
quedó, según sus cualidades, en esto y en aquello,
todo está a un tiempo lleno de luz y noche oscura,
de ambas por igual, ya que no hay nada entre una y otra.

10

Conocerás la configuración de las alturas y todas las señales
que en las alturas hay, así como los hechos invisibles [7] de la
antorcha del fulgente sol, y de dónde llegaron a su ser. [pura
Y sabrás de las acciones errabundas de la luna de redondo
[rostro
y de su hechura, y aún conocerás el cielo que lo abarca todo,
de dónde se hizo y cómo la Necesidad que lo guía
lo ató a la obligación de mantener las lindes de los astros.

11

... cómo la tierra, el sol, la luna,
el común cielo, la celeste vía láctea, el Olimpo
remoto y la cálida fuerza de los astros urgieron por nacer.

12

Pues los menores [8] llenos están de fuego puro,
y los de encima, de noche, mas también fluye una parte de
En medio de ellos, la diosa que todo lo gobierna [llama.
–pues por doquiera preside el parto odioso y el aparea-
[miento–,
llevando a la hembra a aparearse con el macho y viceversa,
al macho con la hembra.

7. En griego hay un juego de palabras, porque *aidelos* significa también «destructivo».
8. Se refiere a los anillos o coronas circulares con que se describe la estructura del mundo. Cf. lo que se dice al respecto en la Introducción.

13

Concibió [9] a Eros el primero de los dioses todos.

14

Fulgor de la noche en torno de la tierra, errante luz ajena.

15

Siempre con la vista fija en los rayos del sol.

15a

Arraigada en el agua *(está la tierra).*

16

Y, según como sea en cada caso la mezcla de sus miembros
[errabundos,
será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo
[mismo
es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hom-
[bres
en todos y cada uno; porque lo que es, es entendimiento.

17

A derecha, niños; a izquierda, niñas.

18

Cuando hembra y macho mezclan a una las simientes del
la virtud conformada en las venas de sangre diversa, [amor,
caso de que guarde proporción, cuerpos bien formados con-
[figura,
pues si las virtudes en la simiente mezclada lucharan entre sí
y no se hicieran una en el cuerpo mezclado, crueles
atormentarán al sexo que nazca con doble semilla.

9. En el sentido de «idear».

19

De este modo –así lo creen– nacieron estas cosas y ahora son,
y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas.
Y los hombres convinieron en ponerle un nombre distinto a
[cada una.

Noticias sobre el pensamiento de Parménides

1. SIMPLICIO, *Comentarios a Aristóteles, Acerca del cielo* 559.26 (tras citar fr. 11). Y se refiere al origen de las cosas que nacen y perecen hasta las partes de los animales.

2. PLUTARCO, *Contra Colotes* 114b (en fr. 10). (Parménides) describió en su poema un ordenamiento del mundo por la mezcla de los elementos brillante y oscuro, a partir de los cuales y a través de ellos trata hasta el último de todos los fenómenos. Dijo en efecto muchas cosas sobre la tierra, el sol y la luna, y cuenta el origen de los hombres.

3. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.7.1 (A 37). Parménides dice que hay unas coronas que se ciñen una sobre otra, una hecha de lo sutil, otra de lo denso, y que hay otra entre ambas con mezcla de luz y oscuridad. Lo que las rodea a todas a modo de muralla es sólido, y alrededor hay, a su vez, otra de fuego. La parte más al centro de las coronas con mezcla constituye el principio y la causa del movimiento y la generación, y él la llama divinidad timonel y dueña de las llaves, Justicia y Necesidad. El aire es segregación de la tierra, evaporada de ella por su mayor presión. Una exhalación de fuego es el sol, así como la vía láctea. Y la luna es una mezcla de aire y de fuego. El éter se encuentra en lo más alto en torno de todo lo demás y bajo él se halla esa zona de fuego que llamamos cielo, bajo la cual está lo que rodea la tierra.

4. CICERÓN, *Acerca de la naturaleza de los dioses* 1.11.28 (A 37). ... el cielo, al que llama dios... Hay muchas simplezas de este tipo en él, como la de atribuir la divinidad a la Gue-

rra, la Discordia, el Deseo *(cf. fr. 13)* y otras cosas de este tipo.

5. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* 9.21 (A 1). Fue él el primero que sostuvo que la tierra es redonda y que se halla en el centro.

6. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 1 ss. (A 46). Parménides, en general, no dijo nada definido, sino sólo que, por ser dos los elementos, el conocimiento depende del predominio de uno. En efecto, el pensamiento resultará de una u otra forma según prevalezca lo caliente o lo frío; mejor y más puro el que se debe a lo caliente, si bien incluso éste requiere una cierta proporción. Dice así *(cita el fr. 16)*. Y es que considera como una misma cosa percibir y pensar. Por ello también el recuerdo y el olvido se producen a partir de aquéllos por causa de una mezcla [...]. Que también atribuye sensación por sí mismo a lo contrario *(e.d. a lo frío)* está claro en este pasaje en que dice que un cadáver no percibe la luz, el calor y el sonido por su carencia de fuego, pero que sí percibe sus contrarios: lo frío y el silencio. Así que, en general, todo lo que es posee un cierto conocimiento.

7. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 4.3.4 (A 45). Parménides dice que el alma es de fuego.

ZENÓN DE ELEA

Las doctrinas de Parménides habrían de verse continuadas y desarrolladas por Zenón de Elea, compatriota suyo, unos treinta años más joven, por lo que hemos de situar su fecha de nacimiento poco después de 490 a.C. Como Parménides, Zenón muestra familiaridad con las doctrinas pitagóricas y, también como su maestro, participó activamente en la vida política de su ciudad. Fuera de estos datos y de una visita a Atenas, nada es lo que sabemos sobre la vida y actividades de este filósofo.

Los fragmentos que de él se nos han conservado nos muestran sin embargo que, pese a defender los postulados de Parménides, hay en Zenón una serie de aspectos diferenciales con respecto a su antecesor: el primero es el abandono de la forma épica, con todo lo que ello arrastra consigo del mantenimiento de una imaginería literaria tradicional. Zenón escribe una austera obra en prosa sin concesiones a los efectos poéticos. El segundo es la falta de toda referencia al mundo de la filosofía natural que había ocupado la segunda parte del poema de Parménides. Nada se nos ha conservado de Zenón en este sentido y es lo más probable que el tema no le interesara en absoluto. El tercero es la gran innovación en

los procedimientos expositivos, lo que hizo que se ganara en la antigüedad la fama de «inventor de la dialéctica», en el sentido de que empleaba un tipo de razonamiento dialéctico de nuevo cuño: partía, no ya de lo demostrado o evidente, sino de una hipótesis admitida comúnmente, para demostrar luego su falsedad. Su libro se organizaba en argumentos subdivididos en hipótesis (cf. N 1), es decir, en argumentaciones del tipo de «si A, entonces B, y como B es imposible, A es falso». Por lo tanto el esfuerzo de Zenón no se centra tanto en defender los presupuestos de Parménides, sino en demostrar que las ideas comúnmente admitidas como indiscutibles antes de Parménides, esto es, la admisión del movimiento y la pluralidad de seres, llevaban a contradicciones aún mayores que aquellas que se le achacaban al poema parmenídeo.

De los, al parecer, más de cuarenta argumentos que constituían su obra, sólo nos han quedado un puñado de ellos –algunos transmitidos por vía indirecta y en ocasiones de forma muy abreviada y confusa–, que han atravesado los siglos desafiando a su resolución a lógicos y matemáticos de todas las épocas. Estos argumentos se centraban, por un lado, en la negativa a la pluralidad, y, por otro, en la negativa al movimiento.

El primer argumento contra la pluralidad (N 1) lo conocemos tan sólo aludido por Platón, y era que si había muchos seres tendrían que ser iguales y desiguales. Un segundo argumento del que nos ha quedado noticia (N 2) se refería al hecho de que, si por pluralidad entendemos la suma de unidades, entonces la pluralidad no es posible si la existencia de unidades tampoco lo es. Y demuestra que no lo es porque toda unidad es divisible en partes que, a su vez, siguen siendo magnitudes, luego no son unidades. Negada la unidad, se sigue la negativa a la pluralidad.

Otro argumento (frs. 1-2) es que si las cosas fueran múltiples, cada una de estas unidades sería a la vez infinitamente

grande e infinitamente pequeña. La alternativa es, o que no tengan tamaño (lo cual es imposible porque, sin tener tamaño, la suma de entidades sin tamaño no podría producir un tamaño), o que sí lo tengan, en cuyo caso son infinitamente pequeñas, porque todo puede ser dividido hasta el infinito, e infinitamente grandes, porque cada una tiene infinitas partes y todo lo que tiene infinitas partes tiene un tamaño infinito.

Otro argumento conservado (fr. 3) enuncia que estas unidades serían a la vez finitas e infinitas. Finitas porque habría tantas cuantas son (ni una más ni una menos, es decir, una cantidad finita), pero infinitas porque entre una magnitud y otra, si están aisladas (si no están aisladas no son distintas, sino un ser continuo como el que quería Parménides), hay algo, y entre ese algo y cada una de las magnitudes, por la misma razón, seguiría habiendo algo, y así hasta el infinito.

En cuanto a los argumentos contra el movimiento, habría uno de tipo general –si no es como algunos autores han creído, mero resumen del llamado argumento de la flecha que veremos más adelante–, enunciado en el fragmento 4: lo que se mueve –nosotros diríamos, «si algo se moviera»– no se mueve en el lugar en que está, porque lo que se queda en el lugar en que está no se mueve, sino que está quieto, ni tampoco se mueve en el lugar en que no está, porque nada puede hacer cosa alguna en un lugar en que no está. Aristóteles nos dice que los argumentos contra el movimiento eran cuatro. Tal y como se nos ofrecen, vemos que se articulan en dos pares: los dos primeros referidos a la posibilidad de que el tiempo y el espacio se consideren magnitudes infinitamente divisibles, por lo que el movimiento sería un continuo, los dos últimos, sobre la base de que el espacio y el tiempo sean divisibles sólo hasta unos mínimos (en el caso del tiempo hablaríamos de «instantes» o «momentos» mínimos), por lo que el movimiento no sería continuo, sino producto de una serie de pequeños «saltos» sucesivos.

El primer argumento de los dos basados en la hipótesis de que el movimiento es continuo y el espacio y el tiempo infinitamente visibles es el llamado del estadio (N 3), que se refiere al movimiento de un solo cuerpo. Si aceptamos la hipótesis (obvia) de que antes de llegar al final del estadio hemos de llegar a la mitad, pero cuando estamos a la mitad aún nos resta que lleguemos a la mitad de lo que queda, y así sucesivamente, la consecuencia es que siempre habrá una mitad –aunque sea infinitamente pequeña– que recorrer y nunca se llegará al final del estadio.

El segundo (N 4) se refiere a dos cuerpos, dentro de los mismos supuestos: Aquiles, el guerrero proverbialmente más rápido de la tradición heroica griega, nunca alcanzará al animal más lento, la tortuga, si ésta parte con ventaja en la carrera. Cuando Aquiles llega al punto de partida de la tortuga, ésta ha recorrido ya una distancia; cuando llega a esta segunda distancia, el animal ha recorrido otra, y así *ad infinitum*, por más que la distancia vaya siendo sucesivamente menor. El razonamiento es igual al anterior, pero sin necesidad de dividir por mitades el recorrido.

En cuanto a los referidos a la concepción del espacio y el tiempo como compuestos de unidades mínimas, el tercer argumento (N 5) nos llega por un pasaje oscuro de Aristóteles, pero puede, como el siguiente, ser reconstruido con ayuda de sus comentaristas. La flecha lanzada no se mueve, porque en cada instante indivisible en que dividamos el tiempo la flecha ocupará un espacio igual al de sus propias dimensiones, pero como si un objeto ocupa un espacio igual al de sus propias dimensiones es que está quieto, se concluye que la flecha está quieta. Para admitir que se mueve habría que admitir que la flecha ocupa un espacio que excede su propio tamaño, lo que es imposible.

El último argumento se refiere a los cuerpos iguales que

se mueven por igual por el estadio en direcciones contrarias. Resulta más fácil de entender acudiendo al diagrama que trazó el comentarista de Aristóteles, Alejandro:

```
    AAAA
D   BBBB →     E
  ← CCCC
```

donde A son cuerpos en reposo, B cuerpos que se mueven en la dirección DE, C cuerpos que se mueven en la dirección ED, D el principio del estadio y E el final del estadio. El argumento es más claro si pensamos que cada unidad B y cada unidad D se mueven a la velocidad de correr un lugar en cada uno de los instantes individuales. Siendo así, en dos movimientos cada B y cada C pasan a dos A, quedando como resultado:

```
AAAA
BBBB
CCCC
```

pero –y ahí está la paradoja– en el mismo tiempo, cada B pasa a 4 unidades C, lo que requeriría 4 instantes, si se admite que en un instante una unidad adelanta sólo a otra de la otra fila. De ahí resultaría que sería lo mismo, es decir, tendría la misma duración en unidades indivisibles, la mitad y el doble de tiempo.

Junto a éstos se nos conserva otro argumento, referido a la imposibilidad de que exista un lugar o espacio en que se halle lo existente. El argumento (fr. 5) es que la premisa «todo lo que es se encuentra en un lugar» es imposible, ya que ese lugar sería a su vez algo existente, que, por serlo, tendría que hallarse, a su vez, en otro lugar, y así *ad infinitum.*

Otro argumento que se remontaba a Zenón era el de que no pueden atribuírsele a la unidad las mismas propiedades que a la pluralidad, lo cual es también absurdo. El ejemplo sería que un grano al caer no produce ruido alguno, pero un medimno (una unidad equivalente a 52 litros) en cambio produce uno muy considerable, con el absurdo de que se obtiene un ruido grande de la suma de ruidos cero. La forma dialogada en que la fuente nos lo transmite hace dudoso que sea de Zenón y por ello no lo recogemos aquí.

Como conclusión sobre las aportaciones de este curioso filósofo cabría afirmar que, pese al carácter destructivo y negativo de sus argumentos, contribuyó con su poderosa capacidad de argumentación a reforzar el grado de verosimilitud de los postulados de Parménides, ya que demostraba la inviabilidad de la hipótesis contraria: la de la existencia de la pluralidad y el movimiento. Ello forzó a los filósofos, una vez demostrado que lo que era aparentemente obvio no lo era tanto, a buscar nuevos caminos y nuevas soluciones.

Texto seguido para esta traducción

En general, la edición de Diels-Kranz, con las siguientes salvedades:

El fragmento 1 y el 2 aparecen refundidos a la manera en que lo editan Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1969, núm. 365, p. 403.

Como fragmento 5 figura el texto de Aristóteles, *Física* 209a23, correspondiente al testimonio A 24 de Diels-Kranz.

Fragmentos de Zenón

1 + 2. Si hay muchos seres, son grandes y pequeños; grandes como para ser infinitos en tamaño, pequeños como para no tener tamaño en absoluto.

Si lo que es no tuviera tamaño, no sería. Pues si se añadiera a otra cosa no la haría mayor, ya que, al no tener tamaño alguno, no podría, al ser añadido, hacerla crecer en tamaño y de este modo lo añadido no sería nada. En cambio, si la otra cosa no va a ser menor en absoluto al restársele ni va a crecer al añadírsele, es evidente que ni lo añadido ni lo restado eran nada.

Ahora bien, si los hay, es forzoso que cada ser tenga un tamaño y anchura y que diste uno del otro. Y respecto de lo que excede, el razonamiento es el mismo, pues también eso tendrá un tamaño y excederá algo de él. Y da evidentemente lo mismo decirlo una vez que estar siempre diciéndolo, pues nada de él será lo último ni una parte dejará de estar en relación con la otra. Así que, si hay muchos seres, es forzoso que sean pequeños y grandes, tan pequeños como para no tener tamaño y tan grandes como para ser infinitos.

3. Si hay muchos seres, es forzoso que sean tantos cuantos son, ni más ni menos que éstos. Pero si son tantos cuantos son, serán limitados.

Si hay muchos seres, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de los seres, y a su vez otros en medio de éstos, y así los seres son infinitos.

4. Lo que se mueve no se mueve en el lugar en que está ni en el que no está.

5. Si todo lo que hay está en un espacio, es evidente que habrá un espacio del espacio, y eso se seguirá hasta el infinito.

Noticias sobre el pensamiento de Zenón

1. PLATÓN, *Parménides* 127d. Sócrates, tras haberlo oído [a Zenón], le pidió que le leyera de nuevo la primera hipótesis del primer argumento, y, una vez leída, dijo: «¿En qué sentido afirmas eso que dices de que si hay muchos seres es preciso que sean iguales y desiguales, y que ello es de hecho imposible?».

2. SIMPLICIO, *Física* 99.13 (A 21). Zenón... intentaba demostrar que no es posible que los seres sean múltiples, sobre la base de que no hay en los seres una unidad, y de que la pluralidad es una cantidad de unidades. *Confróntese* FILÓPONO, *Física* 42.9 (A 21). Intentaba demostrar (Zenón) que es imposible que haya pluralidad de seres. Pues, dice, si hay pluralidad, dado que la pluralidad es un compuesto de múltiples unidades, es forzoso que haya múltiples unidades de las que se componga la pluralidad. Pues bien, si demostramos que es imposible que haya múltiples unidades, es evidente que es imposible que haya pluralidad.

3. ARISTÓTELES, *Física* 239b9 (A 25). Cuatro son los argumentos de Zenón acerca del movimiento que provocan dificultades a quienes tratan de resolverlos. El primero, acerca de que no hay movimiento porque es preciso que lo que se mueve llegue a la mitad antes de llegar al final. *Confróntese* ARISTÓTELES, *Tópicos* 160b7 (A 25). Tenemos muchos argumentos contra las opiniones como la de Zenón de que no es posible el movimiento ni recorrer el estadio.

4. ARISTÓTELES, *Física* 239b14 (A 26). El segundo (argumento acerca del movimiento) es el llamado «Aquiles», y es ello que lo más lento jamás será alcanzado en la carrera por lo más rápido, pues es forzoso que el perseguidor llegue primero al punto del que partió el perseguido, de suerte que es forzoso que el más lento lleve siempre alguna ventaja.

5. *Ibid.* 239b30 (A 27). El tercero es... el de que la flecha lanzada está quieta. Sucede así porque acepta [Zenón] que el tiempo está compuesto de instantes. Si eso no se admite, la conclusión no valdrá.

6. *Ibid.* 239b33 (A 28). El cuarto es el referido a los cuerpos iguales que se mueven por igual por el estadio en dirección contraria, unos partiendo del final del estadio, otros de la parte central, a la misma velocidad, caso en el que cree que ocurre que el doble del tiempo es igual que la mitad del tiempo.

MELISO DE SAMOS

Como una muestra palpable de que la circulación de las ideas en la Antigüedad era mucho más fluida de lo que a primera vista cabría imaginar, hallamos cómo las teorías de Parménides superan las fronteras de Elea y llegan hasta el corazón del Egeo, a la isla de Samos, de cultura jonia, y hallan su continuación en un personaje de esta isla, curiosamente famoso por actividades que nada tienen que ver con la filosofía. En efecto, Meliso ha pasado a la historia, además de como filósofo, como el almirante de la flota samia que logró una sonada victoria sobre los atenienses en el 441 a.C. Este hecho histórico, de datación segura, nos sitúa a Meliso en pleno siglo V a.C., lo que hace posible que hubiese conocido –e incluso rebatido– ideas de otros filósofos de la época, como Empédocles, Anaxágoras o Diógenes de Apolonia. No es fácil sin embargo concretar el alcance de estos contactos a través de los escasos fragmentos que nos han quedado de la obra del filósofo samio.

Meliso escribió un tratado al que se atribuye el título *Acerca de la naturaleza o acerca del ser.* Como Zenón, Meliso abandonó la inspiración religiosa parmenídea reflejada en versos épicos, para usar una prosa científica sobria, es-

tructurada en una serie de argumentos, en muchos momentos ramplones, poco refinados y reiterativos, lo que provocó un juicio muy negativo de Aristóteles. El estagirita tildó a Meliso de «rústico», y esta valoración desfavorable ha perdurado en muchos autores modernos que mantienen un notable desprecio por este filósofo. Sin embargo, tendremos ocasión de ver que Meliso tiene un doble valor: el de haber corregido en puntos importantes la doctrina eleática del ser y el de haber abierto camino a las argumentaciones de los atomistas.

De su obra se nos han conservado diez fragmentos literales transmitidos por Simplicio, a los que hay que añadir una alusión aristotélica que puede considerarse también como huella de un fragmento literal (fr. 4a). Todo parece indicar que Simplicio estuvo muy acertado en la selección que recoge los puntos más esenciales de la doctrina de Meliso. Ni el anónimo autor del tratado pseudoaristotélico, *Acerca de Meliso, Jenófanes y Gorgias*, ni la doxografía posterior nos dan informaciones valiosas que añadir a lo que nos revelan los propios fragmentos. Por ello prescindimos de tales alusiones en esta presentación de textos, limitándonos a los fragmentos literales. También es claro que a Meliso, pese a sus orígenes jonios, le interesaron tan poco como a Zenón los temas tratados en la segunda parte del poema parmenídeo y que se centró exclusivamente en la doctrina sobre el ser.

Sus argumentaciones en defensa de los postulados parmenídeos no son negativas, como las de Zenón, sino de corte positivo. Su principal esfuerzo se centró en dotar de mayor coherencia al sistema de Parménides, en llevarlo a sus últimas consecuencias. De ahí que, junto a una continuación ortodoxa y precisa de los argumentos contenidos en el poema del eleata, hallemos en su obra correcciones que afectan a postulados fundamentales del maestro que a Meliso le resultaban contradictorios con el resto de la doctrina.

Los argumentos de Meliso respecto del ser son, en principio, los mismos que en Parménides: es ingénito (fr. 1) porque no puede venir de la nada; ahora bien, frente al parmenídeo «no fue una vez, ni será, pues ahora es todo a la vez» (fr. 8.5), que implica el rechazo de aplicar al ser la noción de temporalidad, prefiere un más simple «era, es y será», sin duda menos refinado, al situar al ser en el tiempo, aunque se le reconozca como perdurable en él. Continúa afirmando, como el eleata, que el ser es uno y homogéneo y negando el devenir (fr. 7), pero perfecciona el argumento de la inmovilidad al basarse en el postulado de la inexistencia del vacío. El vacío, según Meliso, se identifica con la nada, luego no es. Por tanto, al no haber vacío –porque no hay no-ser– el ser no tiene adónde desplazarse y es inmóvil. Consecuentemente, el ser tampoco puede aumentar o disminuir de densidad, porque lo denso y lo raro sólo caben si se admite el vacío, siendo lo raro una combinación de ser con más vacío y lo denso una combinación de ser con menos vacío. Negado el vacío, el ser es homogéneo y no son admisibles en él diferencias de densidad. A todo ello añade como argumentos adicionales que la inmovilidad es coherente con la indivisibilidad (fr. 10), así como algunas notas del ser –en honor a la verdad bastante innecesarias– como que no padece, no se aflige y no cambia de organización (fr. 7).

Además de estos añadidos menores, que realmente no contradicen a su maestro, Meliso, a fuer de ser coherente, propone dos correcciones mucho más profundas a los postulados eleáticos sobre el ser uno, esférico y finito: para Meliso el ser es infinito, también en extensión, e incorpóreo. En efecto, para él constituye un contrasentido afirmar que lo que es, es infinito en el tiempo pero limitado en el espacio, como quería Parménides: si se admite que el ser no tiene principio ni fin temporales, tampoco los tiene espaciales, sobre todo si, con la confusión propia de la época, no se distingue entre partes sustantivas y atributos, y se argumenta

que si puede tener comienzo y fin es que tiene más cosas de una y ya no sería uno (fr. 3). Hay además otro argumento más sólido: si el ser fuera limitado, sólo podría limitar con el vacío, y el vacío no es, luego debe ser ilimitado, si es uno (frs. 4a, 5-6).

La segunda corrección a la que aludíamos es que lo que es, es incorpóreo (fr. 9), y ello por la misma razón: todo lo corpóreo tiene dimensiones (más de una), luego si se tiene más de una dimensión ya no es uno. Es de destacar que se dice de él (fr. 3) que «en cuanto a la magnitud es necesario que sea infinito», de modo que se concibe como algo con magnitud. En el esfuerzo griego hacia la abstracción Meliso queda a medio camino al imaginarse un ser incorpóreo –es decir, sin tener un cuerpo con ancho, largo y alto–, pero de una extensión espacial infinita.

El mayor esfuerzo de Meliso ha sido, pues, argumentar en favor de la infinitud del ser, noción que en él se asocia íntimamente a la idea de unidad. De ahí que trate de rebatir la pluralidad, contra la que argumenta sobre la base de la previa negación del devenir: los cambios que nos parece advertir en las cosas no pueden ser reales, porque aunque fueran muchas, cada una seguiría siendo siempre como era, sin alteración posible. Es así que nos parece que se alteran, luego lo que vemos es erróneo (fr. 8). Pero lo que es más paradójico de todo es que otro de sus argumentos contra la pluralidad –«si hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno» (fr. 8)–, que pretende ser una irrebatible reducción al absurdo, constituye un camino abierto al atomismo, que aceptará precisamente este postulado de un ser múltiple con las características de uno parmenídeo. Con ello, y muy a pesar suyo, Meliso consiguió el efecto contrario del que se proponía, que no era otro que dar argumentos para apoyar las ideas de Parménides.

TEXTO SEGUIDO PARA ESTA TRADUCCIÓN

Sigo la numeración y edición de Diels-Kranz, salvo que añado el fragmento 4a (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* 325a15, recogido con mayor amplitud en esta edición como A 8), que Reale, con argumentos convincentes, considera un fragmento de Meliso.

Fragmentos de Meliso

1. Siempre fue lo que fue y siempre será. Pues, si llegó a ser, es forzoso que, antes de llegar a ser, fuera nada. Por tanto, si era nada, nada en absoluto habría podido llegar a ser a partir de nada.

2. Pues bien, siendo así que no llegó a ser, es que es y siempre fue y siempre será (esto es, no tiene principio ni fin, sino que es infinito). Pues, si hubiera llegado a ser, tendría principio (pues en algún momento habría comenzado a llegar a ser) y fin (pues en algún momento habría dejado de llegar a ser). Y, dado que no comenzó ni terminó, es que siempre fue y siempre será y no tiene principio ni fin. Pues no es posible que sea siempre lo que no es el todo.

3. Pero como es siempre, así también es necesario que su magnitud sea infinita.

4. Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito.

4a. Pues *(de no ser infinito)* el límite confinaría con el vacío.

5. Si no fuera uno, limitará con otra cosa.

6. Caso de ser infinito, sería uno; pues si fueran dos, no podrían ser ilimitados, sino que tendrían límites entre ambos.

7. Por tanto es eterno, ilimitado, uno y homogéneo. Y no podría perecer ni hacerse mayor, ni cambiar de organización. Tampoco padece ni se aflige, ya que, si sufriera alguna de esas afecciones, ya no sería uno. Pues si se altera, es forzoso que lo uno no sea homogéneo, sino que perezca lo que antes era y que llegue a ser lo que no era.

Es que, si en diez mil años llegara a ser diferente en un solo pelo, perecería todo en el tiempo todo. Pero es que tampoco es posible que cambie de organización. Pues la organización que había antes no perece ni nace la que no había. Y, siendo así que nada se añade, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría haber un cambio de organización de las cosas que son? Pues, si alguna cosa llegara a ser diferente, habría también cambiado ya de organización.

Tampoco padece, pues no podría ser el todo si padeciera, ya que una cosa que padece no podría ser siempre ni tiene la misma fuerza que una sana. Tampoco sería homogéneo si padeciera, pues sufriría, bien por la pérdida de algo, bien por el añadido de algo, y no sería ya homogéneo. Tampoco lo que es sano podría padecer, pues padecería lo sano, es decir, lo que es, y en cambio llegaría a ser lo que no es. Y con respecto al afligirse, el argumento es el mismo que para el padecer.

De otra parte, nada hay vacío. Pues lo vacío no es nada y la nada no podría haberla. Tampoco se mueve, pues no puede retirarse a parte alguna, sino que está lleno. Pues, si hubiera un vacío, podría retirarse al vacío, pero, al no haber vacío, no tiene adónde retirarse.

Asimismo no podría ser denso y raro, pues lo raro no puede estar tan lleno como lo denso, sino que de hecho lo raro se vuelve más vacío que lo denso, así que la definición

que es preciso hacer de lo lleno y de lo no lleno es la siguiente: si algo hace sitio o admite, es que no está lleno; pero si no puede ni hacer sitio ni admitir, es que está lleno. Por consiguiente, es forzoso que esté lleno, si no hay vacío y, por tanto, si está lleno, no se mueve.

8. Este razonamiento es, pues, la máxima prueba de que sólo hay uno. Pero también son pruebas las siguientes: si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno. Pues, si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro y oro, y si una cosa está viva y otra muerta, y si una cosa es negra y otra blanca, y todo lo demás que los hombres aseguran que es verdadero; si en efecto hay tales cosas y nosotros vemos y oímos correctamente, es necesario que cada cosa sea precisamente tal como a lo primero nos pareció y que no cambie ni se vuelva distinta, sino que cada cosa sea siempre precisamente como es. Ahora bien, aseguramos que vemos, oímos y comprendemos perfectamente, pero nos parece que lo caliente se torna frío y lo frío caliente; lo duro, blando, y lo blando, duro; y que lo vivo muere y que nace de lo que no estaba vivo; que todas estas cosas se alteran y que en nada se asemejan lo que eran y lo que ahora son, sino que el hierro, con todo lo duro que es, se desgasta por el dedo al que confina, así como el oro, la piedra y cualquier otra cosa que parezca ser resistente; y que la tierra y la piedra proceden del agua, de suerte que lo que ocurre es que ni vemos ni conocemos las cosas que son. Pues bien, estas afirmaciones no concuerdan entre sí, ya que a nosotros, que aseguramos que hay muchas cosas eternas, dotadas de forma y solidez, nos parece, por lo que vemos en cada ocasión, que todas ellas se alteran y se transforman. Por tanto, es evidente que ni vemos correctamente ni es cierto el parecer de que aquellas cosas son múltiples. Pues no se transformarían si fueran verdaderas, sino que serían precisamente tal como cada una nos parecía, ya que

nada hay más poderoso que el verdadero ser. Y si se transforman, es que lo que es ha perecido y que lo que no es ha llegado a ser. Así, pues, si hubiera seres múltiples, éstos habrían de ser precisamente como lo uno.

9. Por lo tanto, si es, es preciso que sea uno. Y, caso de ser uno, es preciso que carezca de cuerpo. Y es que, si tuviera grosor, tendría partes y ya no sería uno.

10. Pues si el ser se divide se mueve, pero, caso de moverse, no sería.

EMPÉDOCLES DE ACRAGANTE

Con Empédocles regresamos a un mundo filosófico y literario más próximo al de Parménides, con una implicación íntima entre filosofía y religión, característica del sur de Italia, y con el verso épico y los recursos tradicionales como instrumento de expresión.

Se discuten las fechas que enmarcan la vida del filósofo, si bien parece razonable situar su nacimiento hacia 494 y su muerte hacia 434 a.C. Nació y vivió en Acragante, rica y espléndida ciudad de Sicilia, en plena época de alternativas entre tiranías, como las que cantó Píndaro, y restauraciones democráticas. Pese a pertenecer a una familia aristocrática, las noticias de la antigüedad coinciden en definir a Empédocles como ferviente partidario de las ideas democráticas, actitud que no se aviene demasiado con la imagen altiva que muestra hablando de sí mismo en los fragmentos conservados. Pero, precisamente por eso, tales noticias tienen visos de verosimilitud, ya que en este caso es obvio que no pueden ser los fragmentos la fuente de una fabulación sobre la vida de su autor, como ocurre con enorme frecuencia con otros filósofos. Se le atribuyen asimismo actividades como orador –se dice incluso que fue maestro de Gorgias–, como mé-

dico e incluso como poseedor de poderes mágicos, a lo que sí contribuyó sin duda su propia declaración en los fragmentos 101 y 102. Por último, varias noticias contradictorias nos hablan de diversas muertes espectaculares, que coronaban una vida asimismo espectacular. La más conocida es la historia de que Empédocles se arrojó al Etna y que éste devolvió una de sus sandalias. En todo caso, todo lo que tenemos sobre su vida son datos de escasa fiabilidad. Una personalidad tan atractiva como la de este filósofo era sin duda presa apetecible de la historiografía apócrifa, amiga de tejer leyendas.

De los fragmentos conservados se deduce claramente que conoce y admira la obra de Parménides, al que incluso imita conscientemente en muchos pasajes; pero no es éste el único filósofo que influye sobre él. También se advierte en su obra un conocimiento profundo de la física jonia y desde luego influjos pitagóricos, siendo estos últimos muy difíciles de separar de los elementos que se denominan, con una cierta falta de claridad, órficos.

En cuanto a sus obras, hay una serie de ellas referidas por los autores antiguos como escritas por él: tragedias, obras políticas, otra sobre el paso de Jerjes, un proemio a Apolo y un tratado de medicina en prosa. De ellas no ha quedado huella alguna, por lo que resulta muy dudoso admitir su existencia. De lo que sí quedan fragmentos es de dos obras, una llamada *Acerca de la naturaleza* y otra *Las Purificaciones,* ambas en verso. Las fuentes antiguas nos dicen que sumarían en total unos cinco mil versos, pero los estudiosos recientes tienden a bajar esta estimación a un montante entre 2.500 y 3.000 versos. De ellos nos quedan unos 450 y algunas frases sueltas, lo que implicaría entre un 15 y un 20 por 100 del total, sin duda una proporción muy estimable. Algunos huecos incluso pueden cubrirse con ayuda de la doxografía, aunque, como siempre, hay que manejar con suma cautela este tipo de tradición.

Con todo, no resulta fácil la reconstrucción de las obras, ni siquiera la atribución de los fragmentos a una o a otra, ya que nuestras fuentes en muchas ocasiones no nos dan indicaciones precisas. La distribución y ordenación de los fragmentos ha variado mucho de unos autores a otros, sobre todo dependiendo de la concepción que sobre el contenido de ambos poemas tiene cada investigador. En esta presentación he optado por la del editor más reciente, Wright, aunque también tengo alguna discrepancia en cuanto a la situación de algún fragmento que otro.

Esta oscuridad en la atribución de los fragmentos a una u otra obra complica la ya de suyo complicada cuestión de las dificultades de conciliar las ideas expresadas en ambos poemas. Para algunos autores son contradictorios entre sí, y ello se debería, bien a un cambio radical de pensamiento por parte del filósofo –una progresiva racionalización o, al revés, una «conversión» tardía de un recalcitrante ateo– o a una pura inconsecuencia, no advertida por el autor o mantenida conscientemente. Para otros estudiosos, en cambio, no hay tal desconexión entre un poema y otro, antes al contrario, una estrecha correlación. Hemos de volver sobre este problema al analizar el contenido de las *Purificaciones.*

Literariamente, Empédocles es un consumado poeta que domina las fórmulas y los recursos homéricos, a la vez que muestra una serie de aspectos nuevos, como el gusto por la palabra rica, el término raro y, sobre todo, por la ambigüedad buscada como efecto –lo que, dicho sea de paso, constituye un tormento para el traductor–. Su afición por la metáfora –brillante, rotunda– suscita la crítica de Aristóteles, que cree que este tipo de lenguaje poético se aviene mal con la, para él, necesaria claridad de la expresión filosófica, lo cual, si bien es cierto para la época del estagirita, no lo es tanto para la de Empédocles, una época en que las fronteras entre lo racional y lo poético, entre lo místico y lo filosófico, no se habían trazado aún con nitidez. Nueva es también en

Empédocles su habilidad en manejar la repetición y la recurrencia para hacer más claras sus ideas. Las repeticiones de segmentos de verso o de versos enteros no obedecen a un uso formular, como en Homero, sino a un deliberado intento de mostrar las íntimas relaciones entre unos aspectos y otros de su doctrina, y de insistir en las cuestiones fundamentales.

Pasemos, pues, a ensayar una panorámica del contenido de sus obras, comenzando por *Acerca de la naturaleza.* Adopta ésta la forma de un poema didáctico, como lo era, por ejemplo, *Trabajos y días,* de Hesíodo, en el que el autor se dirige a una persona (aquí llamada Pausanias –fr. 4–, un médico de noble familia acragantina) y le instruye sobre determinados aspectos de la realidad. En el inicio del poema insistía en el viejo tópico arcaico de la ignorancia humana, que aquí se achaca a la incapacidad de los hombres para conocer la realidad sólo a través de los sentidos (fr. 1). Frente a ellos, Empédocles, como filósofo inspirado, posee conocimientos superiores que le han sido revelados, ya que la Musa habla por su boca (frs. 2-3), por lo que muestra un religioso respeto para no mancillar el ámbito de lo divino, en contraposición a quienes persiguen un éxito fácil aun a costa de hablar con temeridad de lo que no es debido (fr. 5).

Empédocles muestra con respecto a Parménides una actitud de conciliación de los datos de los sentidos (que se reputan como fiables en el fr. 5) con las premisas eleáticas. Así, niega la posibilidad de que algo nazca del no-ser o de que el ser perezca (fr. 9), la existencia del vacío o de gradaciones del ser (fr. 10), es decir, que pueda haber crecimiento o disminución de lo que existe y la posibilidad de nacimiento o muerte de lo que es (frs. 12-13). En esto último hay, sin embargo, una innovación. Como no parte de un ser unitario como Parménides, sino múltiple, explica lo que la gente común denomina «nacimiento» y «muerte» –términos que él mismo por convención sigue utilizando– como pura mezcla

y disociación de varios elementos. Son perecederos, pues, los seres resultantes de la mezcla de los elementos originarios, pero no esos mismos elementos, que son ingénitos e imperecederos.

Llegamos con ello al punto central y más novedoso de la física empedóclea: la teoría de los elementos, o mejor, como él los llama, «raíces», ya que «elementos» es la traducción de la escuela de Aristóteles y no remonta al filósofo poeta. No es nueva en la filosofía, ni siquiera en la poesía cosmogónica, la separación de una serie de contrarios de cuya interacción dependen los demás seres. Habíamos visto lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, como productos segregados del indefinido de Anaximandro. Heráclito nos había hablado de estados del fuego, como el agua o la tierra. Lo que es nuevo en Empédocles es que, mientras para todos sus antecesores estos contrarios eran resultado de la evolución de un solo elemento originario, para él los cuatro, aire, tierra, agua y fuego, son igualmente originarios, ingénitos e imperecederos, es decir, con las propiedades del ser parmenídeo, excluida la unidad.

En la primera designación (fr. 7) las raíces reciben nombres divinos, lo que se aviene perfectamente con su ser eterno. Luego aparecen con designaciones variables. Para orientar al lector, damos aquí las equivalencias:

fuego: Zeus, sol, el radiante, Hefesto, llama
aire: Hera, luz, cielo, éter, calor
agua: Nestis, lluvia, mar, ponto
tierra: Aidoneo [1]

1. «Tierra» recoge, a falta de variedad de sinónimos en nuestra lengua para esta palabra, diversos términos griegos: *gaia, aia, chthon.* Por otra parte, hay que advertir que desde antiguo se discute si las ecuaciones correctas de los nombres divinos son las que aquí presento o aire = Aidoneo y tierra = Hera (cf. nota 10). En todo caso no es una cuestión fundamental.

la razón de ser de esta multiplicidad, que es precisamente la antítesis de la búsqueda de una terminología científica unívoca, es que Empédocles, en su calidad de poeta, ha preferido una visualización plástica de lo que narra. Es curioso señalar que esta teoría de los cuatro elementos es aceptada por la medicina hipocrática en relación con la teoría de los humores, asimismo admitida por Aristóteles y, a través de su prestigio, por toda la época medieval y moderna hasta Lavoisier.

No obstante, incluso con la aceptación de la multiplicidad originaria subsiste el problema de explicar los motivos del cambio. Para explicarlo, Empédocles acepta en primer lugar la posibilidad de que se produzcan mezclas, debido a la interpenetrabilidad de los elementos. No existe el vacío, pero las raíces son susceptibles de desplazarse porque se recorren mutuamente (frs. 8.34-35 = 14.13-14). Ello supone que las concibe como divisibles en partículas, tal y como explica Aristóteles (N 1), de modo que partículas de, por ejemplo, aire en mayor o menor cantidad pueden penetrar en masas de, por ejemplo, agua, y las partículas de agua desplazadas, al no haber vacío, pasan a ocupar el espacio dejado por las de aire. Como las proporciones en que pueden combinarse los cuatro elementos son múltiples, también lo son los resultados posibles de tales combinaciones.

Ahora bien, como no habría motivo, de por sí, para que las raíces cambiaran una disposición concreta por otra, Empédocles recurre para explicar esta movilidad de las combinaciones a otro par necesario como motor de los cambios, Amistad y Odio. Como en el caso de las raíces, Amistad recibe otros nombres (Alegría, Afrodita, Cipris, Harmonía) y Odio, también, el de Discordia. Ambos son eternos (fr. 11) y necesarios. Lo que los diferencia es que Amistad propicia la atracción entre desemejantes, por ejemplo, de aire con agua, etc., mientras que Odio propicia la atracción entre semejantes (p. ej., agua con agua, etc.). Los dos son necesarios

y permanecen siempre activos, pero su predominio es alternativo. Su capacidad eficiente se produce por su inserción en los elementos, sobre los que actúan psicológicamente, instándolos a que se unan o se separen. Con ello abre Empédocles camino a la distinción de Aristóteles entre causa material y causa eficiente y propugna por primera vez la existencia de fuerzas que actúan sobre la materia. Ahora bien, hay que hacer alguna precisión. La primera, que las raíces no son, como en la concepción moderna de la materia, inertes. La actuación de Amistad y Odio las mueve a amarse o a odiarse entre sí, lo que implica que son capaces de concebir determinados sentimientos. La segunda es que, por su parte, estas fuerzas no parecen ser inmateriales: la impresión es que Empédocles las considera corpóreas –aunque esto es un punto discutido–, si bien muy tenues, y susceptibles de mezclarse con las raíces.

El fragmento 8 traza las líneas generales de la actuación de ambos principios sobre las raíces. Se trata de un pasaje altamente interesante como muestra del método expositivo del filósofo, a base de reiteraciones alternadas con nuevos argumentos. Obsérvese cómo los versos 1-2 se repiten en 16-17, que el 6 se repite en el 11 y que los versos 7-13 recurren en el fragmento 16, versos 5-6 y 8-12. Asimismo el 29 vuelve a aparecer en el fragmento 16.3 y en el fragmento 14, verso 13, como en una sinfonía en que la repetición y recurrencia de los temas más o menos variados produce la sensación de una sólida construcción unitaria. Asimismo se percibe en él un notable avance en la precisión lingüística. Frente a la única posibilidad de elegir entre «es» o «no es» planteada por Parménides, Empédocles admite que una afirmación es verdad en un sentido y no lo es en otro (versos 9 y ss.). Los seres nacen y perecen, en la medida en que una mezcla determinada de los elementos es susceptible de producirse y disociarse; pero si partimos de las raíces no hay nacimiento ni muerte, porque ellas son inmortales.

La propuesta de Empédocles es que uno y múltiple son dos momentos alternativos, cíclicos, asociados respectivamente al predominio absoluto de Amistad y al de Odio (cf. también fr. 16.1 y N 2-3). Frente a las cosmogonías habituales, en que lo uno es originario y lo múltiple el resultado de la evolución de lo uno, Empédocles propone una cosmogonía reversible, en que ambas situaciones son alternativas y en la que es ocioso discutir cuál es la originaria, esto es, por dónde empezó el proceso. Las duraciones temporales de los diversos estadios han sido en todo caso prefijadas (fr. 23).

Para insistir en su idea básica, repite los conceptos con alguna variación en el fragmento 14, en que los elementos aparecen en su forma más visualizable, como sol, aire, lluvia y tierra, y se recurre en el fragmento 15 al excelente símil del pintor que con pocos colores (precisamente los pintores de la época manejaban cuatro: blanco, negro, amarillo y rojo) combinados de forma diversa puede representar cualesquiera realidades. Ello lleva al filósofo poeta a la afirmación taxativa de que no hay nada fuera de las cuatro raíces como constitutivos de los seres existentes.

En el fragmento 16 aparecen otras recurrencias, pero se hace una afirmación nueva: la de que las raíces se amenguan y se acrecientan. Con ello se quiere señalar sin duda que, según la mayor o menor incidencia de Amistad o de Odio, las masas de partículas de un mismo elemento serán mayores (cuando Odio está triunfando en su intento de que lo semejante se una a lo semejante y se desuna de lo disímil) o menores (cuando es Amistad la que propicia la unión entre raíces distintas). Todas estas repeticiones son conscientes, como se comprueba en su propia declaración, en los fragmentos 17 y 18, acerca del método expositivo que emplea.

Los detalles del ciclo que nos traza Empédocles a veces son claros, a veces no tanto, por falta de información precisa o de los pasajes pertinentes, pero es posible reconstruir el ciclo en sus líneas generales a partir de los fragmentos y en ocasiones con ayuda de la doxografía. Comenzando por el reinado de Amistad, se trata de un estado de unidad, probablemente producto de una mezcla absoluta de todos los elementos en pequeñas cantidades, como cree Aristóteles (N 1); es el descrito por el poeta como «concurriendo en unidad todos ellos». En esta mezcla no es posible discernir las raíces, porque se trata de una combinación inextricable entre ellas (fr. 19). Mientras, el Odio se halla relegado a los confines (fr. 20). Tal afirmación produce en los intérpretes ciertas perplejidades. Si se admite que Odio es una pura fuerza, podemos considerar que se halla «marginada» no físicamente, sino en cuanto a sus posibilidades de actuación. Pero no parecen ser ésos los términos de Empédocles, sino más bien que se le relega del centro a una situación marginal en el espacio, donde carece de poder.

La mezcla que caracteriza el momento en que Amistad impera de modo absoluto es descrita como un ser esférico, para el que el poeta acuña el término masculino «esfero» (fr. 21), en cuyo carácter no antropomórfico insiste (fr. 22) y al que Aristóteles describe como el «dios más feliz» (N 4). Los modelos de este ser en último término derivan del dios de Jenófanes (más, si consideramos que se refieren a él las descripciones de los frs. 96-97) y, en forma más inmediata, del ser esférico de Parménides. Con todo, hay dos diferencias fundamentales entre el esfero de Empédocles y el ser parmenídeo: la primera es que el filósofo de Acragante concibe a su esfero como ilimitado, como pretendía Meliso, si bien no nos da –o no conservamos– las razones para su afirmación; la segunda es que el ser de Parménides es eterno, mientras que el esfero de Empédocles es sólo un estado transitorio dentro del ciclo.

En efecto, en un determinado momento y agotado el plazo del imperio de Amistad, inicia Odio su avance (fr. 23) estremeciendo la quietud de esfero (fr. 24).

En este proceso se produce el origen de nuestro mundo (N 5), es decir, en la etapa del progresivo avance de Odio hacia la primacía. Empédocles desea en este punto dejar bien sentados algunos principios; el primero de ellos es que los elementos que se separarán no dejan de tener conexión, o mejor, no dejan de ser lo mismo que aquellas partes de ellos que configuran seres mortales (fr. 25), seres de los que unos están, por su composición, mejor dotados que otros para unirse con otros determinados. El segundo principio (fr. 26) es que la situación general del cosmos se refleja en los seres mortales cuya composición deriva también de los mismos elementos. Sobre estas bases, anuncia (fr. 27) que va a desarrollar su relato sobre el origen de nuestro mundo, es decir, una cosmogonía. Lamentablemente, nuestra información sobre ella es escasa a partir de los fragmentos conservados, por lo que nos vemos obligados a recurrir a los testimonios doxográficos, con la falta de certidumbre que ello representa. En todo caso, parece claro que, como la acción de Odio va en el sentido de unir lo semejante con lo semejante, dará lugar a concentraciones de cada uno de los elementos por separado (y así se expresa en el fr. 31), y, como los elementos tienen un peso diferente, su respectiva concentración produce un desequilibrio (N 8): el más liviano, el aire, se expande primero, y luego el fuego (probablemente a estos hechos aluden los frs. 29 y 30), y este desequilibrio genera un movimiento de rotación, como resultado del cual la tierra se ve comprimida y el agua brota de ella (de ahí que se afirme en el fr. 46 que el mar es «sudor de la tierra», aludiendo asimismo a su carácter salino). En cuanto a la parte exterior del aire, se solidifica por la acción del fuego, igual que ocurre con el barro cocido (N 8).

Empédocles concibe el cosmos resultante de este proceso como una especie de huevo, con una cáscara de aire sólido, con la tierra en el centro y masas de fuego y aire a guisa de clara. Se ha querido ver en ello un influjo de las cosmogonías órficas, de las que hemos hablado en la introducción a Anaximandro, pero no hay que olvidar tampoco que para Empédocles el mundo orgánico y el cosmos se hallan íntimamente relacionados, lo que implica que para él –como para Alcmeón– los procesos del cosmos y los del microcosmos son esencialmente los mismos. No es extraño por ello que su imagen del mundo pueda ser comparable a la de seres orgánicos.

El fragmento 30 alude a movimientos ascendentes del fuego que llevan al aire a ocupar su lugar a ras de la tierra, mientras que en el 33 se niega la hipótesis de que el éter es infinito hacia arriba y de que la tierra lo es hacia abajo. En cuanto al 32, señala que en el momento presente, en que la separación de los elementos no es aún completa, quedan todavía masas de fuego no liberadas bajo la tierra. Para Empédocles, que reside en una zona volcánica, la erupción de un volcán no sería sino la liberación de estas masas de fuego.

En cuanto a los astros, los concibe como fuego residual en el interior del aire, que se ha visto exprimido (N 10). Marchan sueltos por oposición a las estrellas fijas, que se hallan prendidas a la parte exterior solidificada del aire (N 11). Más extraña resulta su explicación del sol, confusamente transmitida por la doxografía (N 9). Para el poeta el sol parece una reflexión del hemisferio que contiene fuego y que desde la tierra vuelve hacia él (cf. fr. 36). Pero para entender esta afirmación correctamente hay que comprender que para Empédocles las reflexiones no son otra cosa que el efecto de la emisión de partículas ígneas. El sol, como tal, es fruto de una concentración de tales partículas (fr. 35). La luna es asimismo producto de una concentración, pero no de fuego, sino de aire (N 8), por lo que su luz es reflejo de la del sol. Algunos versos de gran belleza nos han llegado (frs. 34, 37-40) como restos de lo que debió ser una hermosa descripción del sol y de la luna. Cuando el sol desaparece bajo la tierra, el aire que vemos está oscuro; es «noche desolada y sin vista» (fr. 43) porque se encuentra solitaria y falta del ojo del sol.

Está claro que la descripción científica de los hechos corre pareja en Empédocles a una descripción poética y personalizada, en una síntesis única.

Lo más interesante de todo ello es que parece haber dado con la solución correcta acerca de la causa de los eclipses (frs. 41-42) como interposición de la luna entre el sol y la tierra.

Menos claridad, por su pequeña extensión y por la falta de explicaciones de la fuente que los transmite, tienen los fragmentos 44 y 45; el primero presenta, probablemente bajo un ropaje poético-mitológico, la aparición del viento y de las nubes de lluvia venidas del mar; el 45 sería una parte de la descripción del efecto que el sol produce sobre la tierra solidificando parte de ella en rocas.

Acabado el excursus cosmogónico, retomamos la continuación del inexorable ciclo cósmico. Odio acaba sin duda por llegar a dominar completamente, con la consiguiente separación absoluta entre los elementos (N 13). En este momento no existen los seres mortales, que son mixtos de unos elementos y otros. No es fácil hacernos una imagen más clara y concreta de este estadio, posiblemente porque ni el propio poeta fue explícito acerca de esta cuestión. Se ha pensado incluso que para él este estadio era una pura transición casi instantánea al momento en que la Amistad comienza su avance. Sea como fuere, esta inflexión en la narrativa del poema, el momento en que se comienza a hablar del nuevo resurgir progresivo de la Amistad, es el que se nos conserva como fragmento 47. Empédocles retoma los argumentos de los fragmentos 8 y 16 (vuelve por la «senda de los cantos» a lo dicho al principio) y describe cómo Amistad, situada en el centro del torbellino, inicia su expansión, que conlleva la acción de combinar los elementos entre sí. Cerrando el ciclo, el resultado final de este proceso volverá a ser el pleno predominio de Amistad, con la consiguiente configuración de esfero, y así sucesivamente.

Lo más curioso es que esta conformación de estirpes de mortales se va a narrar en un extraño proceso, según el cual primero aparecen miembros sueltos y luego seres completos. El conjunto de este proceso nos es descrito por Aecio (N 14), por lo que, ayudados por su resumen, podemos ir situando los fragmento referidos a la cuestión en el marco de esta evolución. Como punto de partida, las diferentes materias orgánicas son, todas, fruto de diferentes mezclas de las «raíces» originales; concretamente los huesos son el resultado de la combinación de 2/8 de agua con 2/4 de fuego y 2/8 de tierra (fr. 48), y probablemente el fragmento 49 es parte de un símil en que la acción de Amistad se compara a la de un panadero que une harina y agua para endurecer la masa resultante al fuego. Según el esquema de Aecio, el primer estadio del proceso descrito por Empédocles es la configuración azarosa de miembros dispersos, estadio que aparece descrito en el fragmento 50. Éstos se van juntando (fr. 51), pero en las primeras uniones los resultados no son los seres que conocemos, sino unas criaturas monstruosas (fr. 52, probablemente de aquí también el fr. 140). La razón por la que sólo sobrevivieron unas combinaciones y no otras no nos ha llegado en versos del poeta, pero Aristóteles (N 15) nos da una interesante noticia, al hilo de una mención de parte del fragmento 52, según la cual las combinaciones adecuadas a su fin propio se conservaron y en cambio se perdieron las que eran inadecuadas para la consecución de tales fines, todo lo cual constituye un clarísimo precedente de la teoría darwinista de la perduración de las especies adaptadas al medio (cf. también N 17), pero al mismo tiempo hay que resaltar el hecho de que con esta explicación Empédocles consigue aunar una teoría científica con un elemento tradicional de las cosmogonías más arcaicas: la descripción de una fase primitiva de la historia del mundo caracterizada por el nacimiento de seres primigenios monstruosos. De este modo, los seres humanos con cabeza vacu-

na aludidos en el fragmento 52 son la versión adaptada a la teoría de Empédocles de criaturas míticas como el Minotauro.

Los estadios hasta ahora descritos se corresponderían sin duda en el ciclo cósmico con las fases de tránsito del reino de Odio al de Amistad, por lo que habría que concebirlos como una digresión en el poema debida a la necesidad del poeta de unir en la exposición todo lo referente a los seres mortales, en lugar de ir exponiendo las fases de creación de estas criaturas mortales en cada momento correspondiente del ciclo cósmico. Pero está claro que la frase «el fuego al separarse» del fragmento 53, que narra la siguiente etapa del proceso, se refiere ya a un estadio posterior al reinado de Amistad, es decir, a la progresiva separación de los elementos que es, recordémoslo, la que lleva al mundo en que vivimos. En este estadio de la evolución de los seres vivos descritos por el poeta, como similar al de la transición anterior (N 16), se trata de unos curiosos seres, aún no humanos, hechos de tierra, agua y fuego, crecidos por completo sin distinción de órganos, miembros que están poco divididos. Sigue una cuarta fase, que es aquella en la que vivimos, con las combinaciones de los elementos que nos son conocidas.

Dentro de la narración del estado actual de la evolución de los seres, Empédocles se ocupaba de diferentes aspectos relacionados con la procreación. En el fragmento 53, muy corrupto, sabemos, por el contexto de la fuente que nos lo transmite, que se aludía a la forma en que la visión de la hembra por el macho provocaba en él el recuerdo de la unión sexual y el deseo de repetirla. El fragmento 55 es una alusión metafórica al órgano sexual femenino, mientras que en el 56 se refiere la creencia de Empédocles de que la hembra y el macho producían semen, de cuya mezcla adecuada surgía la generación de un nuevo ser. El sexo de la criatura dependía de la mayor o menor calidez del ámbito en que era concebida; si éste era frío, el nuevo ser sería una mujer (fr. 57); si era caliente, en cambio, un varón (fr. 58, cf. N 18). Se discute si este calor o este frío dependían de la menstruación (posiblemente aludida en el fr. 57 con la frase «en partes purificadas»), como quiere Aristóteles (N 18), o de la posición dentro de la matriz. En cuanto al fragmento 59, se refiere a la producción de leche en la madre, si bien no sabemos si realmente consideraba la leche como sangre corrupta o se trata de una metáfora.

Otros fragmentos se ocupan de la creación de diversos seres vivos por obra de Amistad. Así, en el fragmento 60 vuelve a aparecer Afrodita (recuérdese que es uno de los nombres de Amistad en el poema), dando lugar a las variadas formas de los seres vivos a partir de las cuatro raíces y sirviendo de contrapeso al efecto disgregador de Odio. La actuación de la diosa sobre los elementos se compara a la forma en que el cuajo actúa sobre la leche para cuajarla (fr. 61) o al trabajo de un alfarero (fr. 62). Resultado de su obra es el nacimiento de animales y vegetales (frs. 63-64).

Empédocles parece haber observado con interés una serie de cuestiones botánicas y haber ofrecido sus puntos de vista sobre ellas, como, por ejemplo, la relación que establece (fr. 66) entre la temperatura ambiente y la cantidad de jugo en los frutos: los tardíos, como la granada, tienen menos jugo porque se dan en época ya más fría, mientras que los tempranos, como la manzana, son mucho más jugosos. Su interpretación sobre los árboles como formas primitivas de vida nos ha llegado a través de la doxografía de una manera que parece bastante fiel (N 19), y en el fragmento 67 alude a la fermentación del zumo de la uva para convertirse en vino. Particularmente interesante es su visión de los procesos biológicos como correlativos entre sí: los frutos de los árboles son como sus huevos (fr. 65), y los cabellos en los animales, las espinas de los erizos y las hojas de los árboles son análogos en su función (fr. 71-72).

También los animales fueron objeto de su estudio. Su idea de la relación existente entre la configuración de los elementos en los animales y su hábitat, sobre la base de que los animales más cálidos se hacen acuáticos para equilibrar su exceso de calor, la conocemos a través de Aristóteles (N 20), pero probablemente alude a esta afirmación el fragmento 68, en que una diosa (¿quizá Afrodita?) conduce tras de sí a los peces. En los fragmentos 69 y 70 se señala la diferente disposición que Afrodita ha dado a las raíces en unos animales y en otros.

Los problemas relacionados con la percepción, los sentidos y el pensamiento parece que ocupaban un lugar importante en su obra. En cuanto a las ideas de Empédocles sobre la percepción sensorial, contamos con algunas informaciones adicionales a los fragmentos muy dignas de tener en cuenta, como son un testimonio de Platón (N 21), otro de Aristóteles (N 22) y otro de Teofrasto (N 23). Las bases sobre las que edifica sus ideas sobre la percepción son, por un lado, la aceptación del principio de atracción de lo semejante por lo semejante, según el cual el fuego percibe el fuego, etc. (frs. 74, 77-78); por otro, la creencia de que todos los objetos emiten efluvios (fr. 73) consistentes en pequeñas partículas materiales, que son las percibidas (no los objetos mismos). La forma en que lo son es asimismo curiosa. Los órganos de percepción ofrecen lugares propicios al paso *(poroi)* de estos efluvios; los de cada órgano, adecuados a los efluvios que va a percibir, de forma que cuando los efluvios son más pequeños que el paso cruzan por él sin ser percibidos y cuando son más grandes no pasan, y tampoco lo son. Sólo cada sentido percibe su sensible, porque los efluvios ajustan en los poros. Consecuencia de esta idea es que la percepción no es, en general, otra cosa que una pura mezcla entre los elementos que perciben y los percibidos, los efluvios de las cosas. Empédocles no parece haber advertido que tales poros tendrían que estar vacíos, aunque ha negado previamente la existencia de ese vacío.

También la nutrición se concibe como un proceso de atracción de lo semejante por lo semejante (cf. fr. 75), y quizá el fragmento 76 formara parte de una comparación como ejemplo de elementos compatibles entre sí; en este caso, el tejido y el tinte. La propia inteligencia obedece a este mismo principio y por ello se acrecienta por lo semejante (fr. 79). Por este motivo varía de acuerdo a los cambios de condición corporal (fr. 80). Considerado el pensamiento como una interacción de los elementos, es fácil concluir que todos los entes físicos pueden pensar, en mayor o menor grado (fr. 81). Sentimientos como placer y dolor y estados como la sabiduría y la ignorancia son consecuentemente concebidos por Empédocles como meras reacciones de lo semejante (caso del placer y la sabiduría) o lo desemejante (caso del dolor y la ignorancia; cf. N 24) a la mezcla. Todo ello sobre la base de que los elementos que componen el cuerpo humano son los de toda la realidad, combinados azarosamente (frs. 82-84).

Entrando en la descripción de cada sentido en particular, Empédocles describió poéticamente la configuración de los ojos. De esta descripción nos han llegado cuatro fragmentos que muy verosímilmente iban casi seguidos uno de otro en el poema: el 84, que se refiere a la constitución del ojo, azarosa combinación de fuego con un poco de tierra en el verso conservado; pero sabemos que también contenían los otros dos elementos, a los que se aludiría en el verso siguiente, perdido. Esta combinación está configurada por Amistad, ahora llamada Afrodita (fr. 85), que los liga con «remaches de afecto» (fr. 86). Lo que no está claro es si con estos «remaches» se refiere a los que ligan a unos elementos con otros en la composición del ojo o al hecho de que ambos actúan a la vez (fr. 89), como a la vez fueron creados (fr. 87).

En cuanto a la visión, la explica como efecto de la luz que sale del ojo. En el fragmento 88 compara la acción de la luz de parte de los ojos a la que emite una linterna a través de

una pantalla que no deja pasar el agua, pero sí el fuego, es decir, la luz. Sin embargo, Empédocles debió de combinar –no sabemos bien cómo– esta salida de fuego del ojo con la entrada de los efluvios de las cosas en él, doctrina que luego habría de verse perfeccionada por Platón en el *Timeo* y negada por Aristóteles en su *Acerca del sentido y de los sensibles.* Debió de tratar asimismo otros aspectos de la cuestión, como el problema del porqué unos animales ven mejor de noche y otros de día (N 23), así como la relación de los elementos y el color; para Empédocles el agua es negra, y así la vemos cuando no le llega la luz del sol, que es blanca (cf. fr. 90).

Respecto del oído no conservamos fragmentos literales de las explicaciones del poeta, por lo que hemos de limitarnos a la referencia de Teofrasto (N 23) y a otra de Aecio (N 25) según las cuales los efluvios que son percibidos por el oído, en este caso el aire puesto en movimiento, impactan la membrana cartilaginosa (llamada por él «retoño carnoso» en el fr. 145) y la hacen sonar como una campana.

El olfato es, según él, el efecto de partículas residuales (fr. 92), cuya penetración va unida a la respiración (fr. 93, cf. asimismo las referencias de Teofrasto N 23 y Aecio N 26). Según el propio Teofrasto, Empédocles no hablaba del gusto y el tacto de una forma particular en su poema.

Un pasaje particularmente interesante, pero de muy difícil dilucidación, es el fragmento 91, sobre el mecanismo de la respiración. La respiración se compara al manejo de una pipeta de bronce por una niña y el símil se basa en la idea de que la respiración se relaciona con un movimiento de vaivén de la sangre. Cuando el aire penetra en el cuerpo, la sangre refluye, y cuando la sangre aflora desde el interior a la superficie del cuerpo, el aire sale. Los detalles son, sin embargo, difíciles; las interpretaciones, muy variadas y particularmente oscurecidas por la duda básica de si Empédocles consideraba que se respiraba por todo el cuerpo o sólo por la nariz (cf. la nota al pasaje).

En cuanto al entendimiento, Empédocles, como era de esperar, le confiere una localización y una entidad totalmente físicas: para él es la sangre en torno al corazón (fr. 94), ya que contiene la proporción más equilibrada de los elementos, de acuerdo con el fragmento 83. Es la aproximación a la divinidad por medio de su conocimiento lo que constituye el saber más importante y el que conduce a la felicidad (fr. 95). Sin embargo, los seres humanos se ven obligados a conocer por medio de los sentidos, es decir, de forma imperfecta, frente a la divinidad, que tiene un conocimiento perfecto porque no precisa de los sentidos (fr. 96). De esta forma la imagen de lo divino presentada por Empédocles es la de pura inteligencia (fr. 97), muy similar a la que diera Jenófanes. En dos fragmentos más se alude a temas relacionados con la sabiduría; en uno (fr. 98) se alude probablemente al equilibrio propio del hombre sabio, seguidor de los principios del filósofo, y en el otro (fr. 99) se habla de un hombre «de saber poco corriente» que probablemente es Pitágoras, paradigma del sabio para Empédocles. Esta forma de sabiduría se contrapone (fr. 100) a la búsqueda de otros placeres humanos que provocan su pérdida. Por último, en el fragmento 101 pretende que su discípulo Pausanias será capaz, si sigue sus enseñanzas, de una serie de realizaciones maravillosas. Tal pretensión contribuyó sin duda no poco a su fama de brujo. Incluso en época moderna se ha desarrollado la interpretación de asimilarlo al tipo del chamán, que por medio del éxtasis se pone en contacto con los cielos y los infiernos y adquiere así sus secretos y poderes contra la muerte incluso. Mi opinión es que Empédocles con esta exagerada afirmación pretende más bien que el conocimiento de los verdaderos procesos producidos en la naturaleza permite controlarlos y actuar sobre ellos.

En suma, por lo que nos ha llegado directamente y a través de los ecos doxográficos, nos da la impresión que Empédocles en este poema intentaba una explicación de toda la realidad sobre bases no por simples menos coherentes.

Pasamos a las *Purificaciones.* De acuerdo con las doctrinas religiosas griegas, la purificación era un procedimiento ritual para liberarse de un pecado por medio de una serie de prácticas. Empédocles se presenta, por tanto, en este poema como portador de un mensaje de purificación y salvación. Este mensaje no va ya dirigido a una persona individual como era el caso de Pausanias en la obra anterior, sino a toda la comunidad, a los acragantinos, según refiere el hermoso proemio del poema (fr. 102). Este punto de partida del «hombre providencial» que va a narrar la suerte de las almas sitúa a Empédocles en una tradición muy próxima a los movimientos órficos y al pitagorismo primitivo.

Aunque está convencido de la verdad de su mensaje, es consciente, sin embargo, de las dificultades que entraña convencer de él a sus conciudadanos (fr. 103). Su argumentación comienza por reiterar los principios básicos (que había sostenido en el otro poema, en los fragmentos 8.30, 9.11-13) de que «nacimiento» y «muerte» son conceptos vulgares y falsos (fr. 104). No obstante, corta con un exabrupto (fr. 105) su argumentación, aludiendo a su superioridad frente a los demás mortales, para reiterar en el fragmento 106 que es absurdo postular que la vida es un paréntesis entre dos lapsos de nada.

El tema central del poema se expresa en el complejo fragmento 107. Un decreto sellado por prolijos juramentos (similar, incluso en la fraseología, al que regía las alternativas de Amistad y Odio en el poema físico) rige la suerte de los démones perjuros: verse desterrados de los dioses, condenados a transmigrar en diferentes cuerpos. Todo parece indicar que estos démones no son seres independientes de los postulados en el poema físico, sino puras combinaciones armónicas de los elementos, que serían felices en la época del reinado de Amistad, pero que al irrumpir el Odio se vieron separados e introducidos en formas de vida mortal (esto es, en otras combinaciones menos armónicas). El propio poeta

se menciona como ejemplo de esta ley universal de la transmigración a vegetales, animales y a seres humanos diferentes (fr. 108).

Estos fragmentos de combinaciones perfectas, denominados démones, vienen así a parar como componentes de un cuerpo, que es presentado poéticamente como un vestido inusitado –ya que el demon antes no conocía tales combinaciones imperfectas– (fr. 110), de modo que, de su primitivo estado de felicidad y honra (fr. 111), viene a caer en un lugar en que se siente desdichado (fr. 112), lugar que no es otro que nuestro propio mundo, en que los embates de Odio se dejan sentir ya con enorme fuerza, y que es por ello descrito en términos siniestros (fr. 113). Esta nostalgia por la pérdida de la vida anterior lleva a una visión muy negativa de la raza humana (fr. 114) y a la consideración de nuestro mundo como una cueva, en comparación al anterior esplendor (fr. 115).

Los fragmentos 116 y 117 nos presentan un catálogo (muy al modo hesiódico) de personificaciones emparejadas como contrarias, representación de los conflictos propios de la vida de nuestro mundo y sin las cuales no podría existir. A continuación se nos describe un proceso sumamente interesante (frs. 118-125): la degeneración de la raza humana desde una época original más próxima al primitivo dominio de Amistad y, por tanto, más armónica, hasta su caída, por causa del derramamiento de sangre, en una situación más lamentable. En el fragmento 118 se presenta un cuadro de los sacrificios originales en que no había dioses sanguinarios (Ares, Tumulto), ni siquiera dioses como Zeus, Crono o Posidón, sino que reinaba Cipris, es decir, Amistad. Las ofrendas eran puras, y los sacrificios cruentos, inexistentes. Toda la naturaleza era entonces armónica y animales y hombres vivían sin derramar los unos la sangre de los otros (fr. 119). Se trata de una versión, adaptada al esquema del poeta, del viejo mito de la «Edad de Oro».

Pero la devoración de carne produce la ruptura de esta armonía (fr. 120), por haberse violado la ley universal de no matar animal alguno (fr. 121). De ahí que el poeta exhorte a los demás hombres a no perpetuar esta práctica funesta (fr. 122), que es el motivo de todas sus desdichas (fr. 123). Las razones de esta prohibición se explican vívidamente en el fragmento 124: un animal puede albergar un alma humana transmigrada (aquí, cargando los elementos truculentos, se trata del alma del propio hijo del que hace el sacrificio). La insistencia del poeta en combatir esta práctica se evidencia en otros fragmentos que aluden a ella (frs. 125, 129).

No era ésta la única prohibición ritual que se manifestaba en el poema, sino que, dentro de la tradición órfica y pitagórica, se enunciaban otras prohibiciones: el laurel (fr. 127) –probablemente porque es una forma superior de la vida vegetal, como veremos– y las habas (fr. 128). La observancia de estos preceptos y la abstención en general del mal (fr. 126) conducen al perfeccionamiento del alma y su eventual paso a una situación superior. Y es que Empédocles creía en la existencia de una jerarquía de seres vivos, de inferiores a superiores, sobre la base de que el alma transmigraba de uno a otro, a mejor o a peor, según se hubiera mantenido más o menos pura en sus diversas existencias, hasta el retorno a la felicidad original. A esta jerarquía se alude en los fragmentos 131-133. El ascenso es, naturalmente, de las formas vegetales a las animales, pero entre las vegetales las hay superiores, como el laurel, igual que entre los animales las hay, como el león (fr. 131). De ellas la ascensión llega a los seres humanos, entre los que hay también gradaciones, en la cima de las cuales se hallan los augures, poetas, médicos y dirigentes (fr. 132). Es de suponer que Empédocles se consideraba a sí mismo como todo eso, por lo que entendía que se hallaba a punto de alcanzar la liberación definitiva y la unión con lo divino (de ahí que se llame «dios» en el fr. 102), que es el último escalón que puede alcanzarse. La vida feliz

de los dioses sería descrita en un pasaje al que pertenecería el fragmento 133.

Todo lo que vemos sobre las *Purificaciones* se aviene, por tanto, sin excesivas violencias al sistema descrito en el otro poema, si bien desde un punto de vista diferente, más próximo a los sistemas itálicos con su búsqueda del camino de perfeccionamiento de las almas.

Completa la traducción de los fragmentos de Empédocles una serie de ellos (frs. 134-152) situados por el editor al final porque su brevedad u oscuridad no permiten encuadrarlos en el esquema de los dos poemas. A algunos de ellos me he referido ya, apuntando una posible situación; otros serán discutidos en nota.

Véanse, además, las páginas 327 y ss. *infra*, con los nuevos fragmentos de Empédocles.

Texto seguido para esta traducción

He seguido el texto de Wright citado en la bibliografía, si bien he corregido algunos pasajes, especialmente los señalados con cruces, habitualmente siguiendo las indicaciones de las lecturas que el propio autor daba por más aceptables en su comentario. Las correcciones son las siguientes:

Fr. y verso	*Texto de Wright*	*Nuestro texto*
1.3	†δὲ ζωῇσι βίου†	δ' ἐν ζωῇσι βίου Wilamowitz
1.9	†οὐ πλεῖόν γε†	οὐ πλέον ἠὲ Karsten, Diels
5.3	†θοάζει†	θοάζειν G. Hermann, Diels
5.5	†πίστει†	πιστὴν Bergk, H. Fränkel
8.5	†θρυφθεῖσα δρεπτή†	θρεφθεῖσα Panzerbieter, διέπτη Escalígero
8.30	†ἄρ τι† ἐπιγίγνεται	ἄρτι τι γίνεται Lloyd-Jones

Fr. y verso	*Texto de Wright*	*Nuestro texto*
9.12	† θήσεσθαι	τῇ γ' ἔσται Panzerbieter, Diels
13.9	†ἣ θέμις †	ᾗ δὲ θέμις Gallavotti
14.4	†ἐδεῖτο †	εἴδει τε Wackernagel
14.6	† θέλημα †	θελεμνά Wilamowitz
14.14	† τόγον διάκρισις †	τὰ γὰρ διὰ κρῆσις Wright
15.10	†γεγάασιν †	γεγάκασιν Diels
16.7	†ἓν †	ἐς ἓν Diels
18.2	† μήτε λέγειν †	μὴ τελέειν Knatz, Diels
19.1	† δεδίττεται †	δεδίσκεται Karsten
25.9	† νεικεογεννέστησιν †	νεικεογεννητῇσι Karsten
25.9	†γένναν ὀργά †	γένναι ἐν ὀργῇ Wright
27.2	†ἐξ ὧν δή †	ἐξ ὧν δῆλ' Diels
37	ἄθρει (simple errata)	ἀθρεῖ
41.1	† ἀπεσκεύασε †	ἀπεσκέδασεν Xylander
50.3	ὄμματα (simple errata)	ὄμματά
52.4	† σκιεροῖς †	σκιεροῖς sin cruces
53.8	† οὔτ'†	οὔτ' αὖ Aldina
53.8	† γύων †	γῆρυν Aldina
58.1	τὸ κατ' ἄρρενα... †γαίης †	τοκὰς ἄρρενος ... γαστήρ Diels
64.1	ἀείφυλλα καὶ ἐμπε-δόκαρπά φησι θάλλειν (en prosa)	‹δένδρεα δ'› ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα τέληθεν Hermann
74.1	† ἐναρίθμιον †	ἐνάρθμιον Karsten
75.2	†δαλερὸν δαλεροῦ λαβέτως †	δαερὸν δ' ἐποχεῖτο δαηρῷ Diels
76	†γλαυκῆς κρόκου †	γλαυκοῖο κρόκου Bennet
83.4	† εἴτε πλέον ἐστὶν †	εἴτ' ἐν πλεόνεσσιν Doods
94.1	† τετραμμένα ἀντιθρῶντος †	τεθραμμένη Grotius, ἀντιθορόντος Escalígero
101.8	†τάτ' αἰθέρι ναιήσονται †	τά τ' αἰθέρι ναιετάουσι Bollack

Fr. y verso	*Texto de Wright*	*Nuestro texto*
102.7	† τοῖσιν ἅμ' ἂν †	πᾶσι δ'ἅμ' εὖτ' ἂν Wright
107.3	φόβῳ	φρενῶν Panzerbieter
107.3	† μιν †	μιήνῃ Stephanus
107.4	† ὅς καὶ †	ὅρκον ὅτις κ' Wright
117.3	† φορίη †	Φορύῃ codd. (ex. NBMXPlc)
118.8	† ἀκρίτοισι †	ἀρρήτοισι Fabricius
124.2	† οἰ δὲ πορεῦνται †	οἰ δ' ἀπορεῦνται Diels-Kranz
124.3	†ὁ δ' ἀνήκουστος †	ὁ δ' αὖ νήκουστος Diels
133.2	†ἐόντες †	ἐόντες (tras ἀπόκληροι) Wright
138	† διὸ δεῖ ὀρθῶς †	δύω δέει ἄρθρον Diels
146.2	οὔ]τ[ε ποτ'] 'Αίδεω δέ [.........] κ [...] στέγος	οὔτ' ἄρα πως 'Αίδεω δέχεται κατὰ γῆς τέγος ἔνδό Van der Ben

Para las Noticias he seguido el texto de Diels y Kranz, salvo en N 33.(9), en donde he sustituido ἔσωθεν por ἔξοθεν, que es la lectura de los códices. El número de fragmento entre paréntesis es el de Diels y Kranz.

Fragmentos de Empédocles

Acerca de la Naturaleza

1 (2)
Y es que angostas son las mañas[2] que por los miembros se extienden
y muchas las vilezas que acucian y embotan las meditaciones.
Tras haber observado en el curso de sus vidas una parte miserable,

2. Es decir, los sentidos.

efímeros como el humo se echan a volar, arrebatados,
convencidos tan sólo de aquello que cada uno se encontró
en su vagar de un lado a otro, aun cuando cada uno se jacta
[de haberlo descubierto todo.
¡A tal extremo no son cosas observables ni audibles por los
[hombres
ni abarcables por su inteligencia! Así que tú[3], ya que hasta
[aquí te has acercado,
sabrás, pero no más que lo que el mortal entender puede al-
[canzar.

2 (3)
Alejad, pues, dioses, de mi lengua el extravío de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa un límpido hontanar.
Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de albos brazos,
te suplico; lo que es lícito que oigan los seres de un día,
envíamelo, conduciendo desde las moradas de la Piedad el
[carro dócil a la rienda[4].

3 (131)
Así pues, si a instancias de alguno de los seres de un día, Musa
[inmortal,
tuviste a bien que nuestros desvelos hollaran tu interés,
asiste ahora, una vez más, Calíope[5], a este suplicante,
en su intento de exponer un relato cabal sobre los dioses.

4 (1)
Óyeme tú, Pausanias, hijo del sabio Anquito,

3. Pausanias, médico de Acragante, citado en el fragmento 4.
4. De nuevo observamos en Empédocles el tema del carro al que aludíamos en la introducción a Parménides. En esta ocasión es la Musa la que llega, montada en él, ante el poeta.
5. Una de las Musas, hija de Zeus y Mnemósine, según Hesíodo, *Teogonía* 79, quien la considera la más augusta de todas. Suele atribuírsele la protección de la poesía épica.

5 (3)
Y al menos no te forzará a alzarte con las flores del reputado
[honor
que los mortales dan, a costa de hablar más de lo apropiado
con temeridad, para asentarte así en las cumbres del saber.
Ea pues, atiende con cada maña[6] de qué modo es mani-
[fiesta cada cosa,
sin tener por más fiable que un sonido una visión
ni un sonido por mejor que las penetraciones[7] de la lengua.
De ninguno de los demás miembros por los que se abre un
[paso para entender[8]
debes apartar tu confianza, sino comprender el modo en
[que es manifiesta cada cosa.

6 (4)
En los miserables es costumbre no dar crédito a la autori-
[dad[9].
Tú en cambio, tal como te exhortan las garantías de la Musa,
aprende, tras haber desmenuzado en tu fuero interno mi ar-
[gumentación.

7 (6)
Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuá-
[les son:
Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así
[como Aidoneo
y Nestis[10], que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar.

6. Cf. nota 2.
7. Aquí «penetraciones» tiene, como tantos otros términos de Empédocles, un doble sentido: el de «agudeza» para percibir el sabor y el de los «agujeros o poros» por los que penetra el sabor, de acuerdo con su teoría.
8. Es decir, una posibilidad de percibir por los sentidos.
9. Aquí con un juego entre el sentido social, el moral y el cognoscitivo.
10. Zeus, como dios poseedor del rayo, es el fuego; Aidoneo, es decir, Hades, la tierra, como deidad subterránea e infernal que es (mejor que, para otros, el aire, por una etimología de su nombre como procedente

8 (17)
Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció[11]
[para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se
[disoció para ser múltiple.
Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su des-
[trucción;
pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las
[cosas todas
y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez
[criado.
Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,
unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos[12];
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por
[la inquina de Odio.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a
[nacer de lo múltiple[13]
y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múlti-
[ple resulta,
en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás lle-
[gan a su fin,
en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.
Así que escucha mi relato, pues el aprendizaje acrecienta el
[entender.
Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato,

de *a-wid-*, «que no se ve»); Hera es entonces el aire, dispensador de la vida, en tanto que el que no respira muere, mejor que la tierra, a que obligaría la aceptación de la alternativa de Hades. Nestis es una divinidad siciliana poco conocida, pero es evidente que se refiere al agua.

11. No se expresa el sujeto de «creció». Se entiende que «el todo» o algo similar.
12. Los elementos.
13. «Está habituado» porque el ciclo de la conversión de lo múltiple en uno y de lo uno en múltiple es eterno.

doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció
[para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se
[disoció para ser múltiple:
fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire
y, aparte de ellos, Odio pernicioso, por doquier igualado,
mas entre ellos la Amistad, igual en extensión y anchura que
[él.
Obsérvalo con tu entender; que el asombro no se asiente en
[tu mirada.
Ésta también se considera innata en los miembros mortales,
con ella conciben amistosos pensamientos y realizan accio-
[nes concordes
y le dan el sobrenombre de Alegría o Afrodita.
En su ir y venir entre los otros, jamás la vio
mortal alguno, pero tú atiende al curso no engañoso de mi
[argumentación.
Todos ellos[14] son iguales y tienen la misma edad,
mas cada uno ostenta un rango diferente; diverso es el carác-
[ter de cada uno.
Por turnos prevalecen en el curso del tiempo[15]
y fuera de ellos nada nace luego ni perece,
ya que, si no cesaran de destruirse, ya no serían,
mientras que al todo ¿qué podría aumentarlo? ¿Y de dónde
[vendría?
¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellos?
Pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse
se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mis-
[mos.

9 (12)
Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca,

14. Las cuatro «raíces» más Amistad y Odio.
15. Los elementos.

y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito,
ya que siempre se hallarán, allí donde uno quiera apoyarse.

10 (13)

Nada del universo está vacío, ni lleno en demasía.

11 (16)

Como eran antes, en efecto siguen siendo y seguirán; y nun-
[ca, creo,
de ninguno de los dos[16] ha de vaciarse el tiempo inagotable.

12 (8)

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno
de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta
sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado [muerte,
es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hombres
[le dan.

13 (9)

Y cuando éstos, una vez mezclados en aspecto humano vie-
[nen a dar al éter
–o en el aspecto de la especie de las fieras montaraces o en el
[de los arbustos
o acaso en el de pájaros–[17], entonces eso afirman que es «na-
mas cuando se separan, que es «muerte malhadada». [cer»,
De este modo es norma que los llamen. Y a la costumbre me
[acomodo también yo.

14 (21)

Vamos pues, observa como prueba de las charlas del princi-
[pio lo siguiente
–por si en lo que precede le faltó a la forma algo de madera–:
el sol, a la vista luminoso y ardiente por doquier,

16. Se refiere a Amistad y a Odio.
17. En el fragmento 14 se incluyen también los peces, pero aquí su mención no estaría justificada, ya que se ha hablado de los seres «que vienen a dar al éter».

y cuantos cuerpos inmortales[18] se bañan en calor y luz ra-
asimismo la lluvia, en todas partes lóbrega y helada, [diante;
mientras que de la tierra despunta lo arraigado y sólido.
En el Odio cada cosa es de forma diferente y va por separado,
en cambio en la Amistad caminan juntos[19] y son mutua-
[mente deseados.
De ellos todo cuanto fue y cuanto es y ha de ser luego
nació: árboles, varones y mujeres,
fieras, pájaros y peces de acuática crianza,
y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben.
Ellos son los únicos reales, pero en su mutuo recorrerse
se tornan en cambiantes formas, pues la mezcla los hace variar.

15 (23)

Como cuando colorean tablas votivas los pintores,
hombres muy versados en su oficio por su inteligencia,
y cuando toman en sus manos tinturas de múltiples colores
y, tras mezclarlas en justa proporción –más de la una, menos
[de la otra–,
obtienen de ellas formas semejantes a las cosas todas,
configurando árboles, varones y mujeres,
fieras, pájaros y peces de acuática crianza,
y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben,
de igual modo, que no triunfe sobre tu mente la mentira de
[que hay en otra parte
un venero de los seres mortales que, innúmeros, se mani-
[fiestan[20].

18. Mucho se ha discutido qué son estos «cuerpos inmortales», pero como el sol es el fuego, y la lluvia, el agua, y como luego se menciona la tierra, es evidentemente una referencia al aire. Quizá se trate de partículas de aire bañadas por el calor del sol.
19. Los elementos.
20. Es decir, los constituyentes de los seres mortales no son más que las cuatro «raíces».

Tenlo con toda claridad presente, pues de origen divino es el relato que has oído.

16 (26)
Por turnos prevalecen en el curso del ciclo,
se amenguan mutuamente y se acrecientan[21] por turno prefijado,
pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse
se tornan hombres y especies de otros animales.
unas veces por Amistad concurriendo en un solo orden del mundo,
otras por el contrario separados cada uno por su lado por la inquina de Odio,
hasta que, en uno combinados, acabe por surgir en lo profundo el todo.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple
y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta,
en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin,
en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.

17 (25)
Y es que, incluso por dos veces, es bueno decir lo que es preciso.

18 (24)
... haciendo que un punto capital con otro enlace,
para que en mi discurso no se agote un camino tan solo.

21. Se amenguan las cantidades separadas de cada elemento, cuando las mezclas se hacen más frecuentes, es decir, cuando predomina Amistad; se acrecientan, cuando hay menos mezclas y más separación de los elementos entre sí, es decir, cuando predomina Odio.

19 (27)
Allí ni del sol se discierne la espléndida figura
ni el vigor velludo de la tierra, ni la mar.

20 (36)
Mientras que se van juntando ellos, se va apartando Odio a los confines.

21 (27)
Allí ni del sol se disciernen los rápidos miembros.
[...]
tan fijo queda en la oculta espesura de Harmonía
un redondo esfero, ufano por la inmovilidad que lo circunda[22].

22 (29-28)
Pues no se agitan dos ramas desde un tronco,
ni pies, ni ágiles rodillas, ni órganos reproductores,
sino, igual por todas partes a sí mismo y por doquier ilimitado,
es un redondo esfero, ufano por la inmovilidad que lo circunda.

23 (30)
Mas cuando crece Odio, grande, en sus miembros[23],
y se levanta hacia las honras, al cumplírsele el tiempo
que les fuera por turnos asignado por un prolijo pacto...

24 (31)
pues todos los miembros del dios, uno por uno, se veían estremecidos.

22. «Inmovilidad», que traduce griego *monie*, puede significar también «soledad», «unidad», doble sentido con el que Empédocles juega, por supuesto.
23. En los de esfero, entendiendo «miembros» por «partes» o «zonas», como en el fragmento siguiente.

25 (22)
Y es que avenidos se hallan todos ellos
–el radiante, la tierra, cielo y mar–
con las partes que, de ellos separadas, se configuraron en
[mortales.
De igual modo, cuantos mejor dotados están para la mezcla
se aman mutuamente, pues Afrodita los hace semejantes.
Los más hostiles son los que más difieren uno de otro,
en raza, en mezcla y en la forma en que se hallan modelados,
de modo que por doquier se hacen extraños entre sí, muy
[apenados
de ser criaturas de la inquina, pues fueron generados en el
[Odio.

26 (20)
Ello [24] se hace manifiesto en el volumen de los mortales
[miembros;
pues a veces por Amistad se aúnan todos
los miembros que conforman algún cuerpo, en la cima de la
[vida floreciente,
otras por el contrario, desgarrados por malévolas Discordias,
vagan errantes, cada uno por su lado, por la rompiente de la
[vida.
Y de igual modo ocurre con las plantas y los peces de acuáti-
[cas moradas,
las fieras que del monte hacen su cama y las aves de alado
[movimiento.

27 (38)
Vamos pues; lo primero, te diré *** [25]
de los que se hicieron evidentes cuantas cosas ahora vemos:

24. «Ello» es la lucha entre Amistad y Odio.
25. El resto del verso está corrupto y ninguna propuesta para sanarlo es suficientemente convincente.

la tierra, el encrespado ponto, a más del aire húmedo,
así como el Titán del éter, que todo lo abarca con su cerco.

28 (51)
con ligereza por la chimenea *(sale el humo)* [26]

29 (53)
(el aire) en su curso, unas veces se dio el caso de encontrarse
[de este modo, muchas de otro.

30 (54)
(el éter) con grandes raíces en la tierra se sumía.

31 (37)
su propio cuerpo hace crecer la tierra, y el éter, éter.

32 (52)
Múltiples fuegos arden bajo el suelo.

33 (39)
Si infinitos fueran en verdad las profundidades de la tierra y
[el éter anchuroso
como en lenguas de muchos circula falsamente,
proferido por las bocas de aquellos que del todo ven bien
[poca cosa.

34 (40)
el penetrante sol y la luna benigna

35 (41)
pero él [27], una vez concentrado, gira en torno del enorme
[cielo.

26. No hay motivos determinantes para situar aquí este fragmento, como hace Wright. La falta de contexto impide la aclaración del pasaje.
27. El sol.

36 (44)
Se refleja en el Olimpo con intrépido semblante.

37 (47)
Contempla frente a ella el sacro orbe de su soberano[28].

38 (43)
Como el rayo, tras haber incidido sobre el ancho orbe lunar.

39 (45)
redonda, gira en torno de la tierra, luz ajena.

40 (46)
Como la rodada de un carruaje, gira
ella en torno del extremo.

41 (42)
... disipó sus rayos
sobre ella desde arriba y ensombreció una parte de la tierra
tan grande como el ancho de la ojizarca luna.

42 (48)
y es la tierra la que trae la noche al situarse bajo los resplan-
[dores.

43 (49)
de la noche desolada y sin vista[29]

44 (50)
Iris trae de la mar un viento o un enorme aguacero.

45 (56)
La sal cristalizó, impulsada por los embates del sol.

28. La luna es la que contempla al sol. Es a ella también a quien se refieren los fragmentos 39 y 40.
29. Porque le falta el ojo del sol.

46 (55)
sudor de la tierra, el mar.

47 (35)
Mas yo voy a tomar de regreso por la senda de los cantos
que recité al principio, tras sacar una razón del canal de otra
[razón,
y es ésta: cuando Odio llega a lo más hondo del abismo
del torbellino, y Amistad alcance el vórtice en su centro,
de seguro que allí se reúnen todos para ser uno solo,
no de improviso, sino unidos por su gusto, cada uno de una
[parte,
y como resultado de su unión se difunden innúmeras estir-
[pes de mortales.
Mas otros muchos permanecen sin mezclarse, aparte de los
[que estaban confundiéndose:
son aquellos a los que, desde lo alto, aún detiene Odio, pues
[no está aún irreprochablemente
consumado su retiro a los confines últimos del orbe,
sino que en los miembros de éste partes suyas permanecen,
[partes se han marchado de ellos.
Y cuanto más terreno va cediendo sin cesar, tanto más va lle-
[gando sin cesar
el benévolo flujo inmortal de Amistad irreprochable.
Al punto tornan a nacer como mortales los que antes apren-
[dieron a ser inmortales,
y a mezclarse lo que antes era puro, invertidos sus caminos.
Y como resultado de su unión se difunden innúmeras estir-
[pes de mortales
ajustadas en toda clase de formas, maravilla de ver.

48 (96)
Y a la tierra placentera, en sus crisoles de amplio pecho,
dos partes de las ocho del resplandor de Nestis[30] le tocaron,

30. Es decir, de agua. Hefesto es fuego y Harmonía equivale a Amistad.

y cuatro de Hefesto. Y resultaron los blancos huesos,
de maravilla ensamblados por ligaduras de Harmonía.

49 (34)
tras haber ligado harina y agua...

50 (57)
Allí germinaron múltiples cabezas desprovistas de cuello
y desnudos vagaban brazos faltos de hombros
y ojos que iban errantes, mendigos de frentes.

51 (59)
Mas a medida que con lo divino más y más se unía lo divino[31],
los demás iban encontrándose donde cada uno se topaba
[con el otro,
a más de los muchos que junto a ellos sin cesar fueron na-
[ciendo.

52 (61)
Multitud de seres bifrontes y con doble pecho iban naciendo,
criaturas vacunas con humano rostro y viceversa,
humanas criaturas con cabezas vacunas, otras con mezcla
[de unas partes de varón
y otras de mujer, provistos de miembros sombríos.

53 (62)
Y ahora, con respecto a los varones y a las mujeres plañideras,
cómo hizo nacer a sus vástagos nocturnos el fuego al sepa-
[rarse
óyemelo decir: pues mi relato no es desatinado ni ignorante.
Crecidos por completo iban surgiendo de la tierra, lo prime-
[ro, figuras
poseedoras de la parte debida de agua y de calor;

31. Se refiere a las «raíces», que son divinas.

era el fuego quien iba haciéndolas brotar, deseoso de alcan-
[zar a su semejante.
No mostraban todavía el grácil porte de unos miembros
ni voz, ni el habla peculiar del hombre.

54 (64)
Y le viene asimismo el deseo[32]...

55 (66)
los hendidos prados de Afrodita

56 (63)
En dos se divide en efecto la hechura de los miembros,
una parte en el cuerpo de los hombres (otra en el de las mu-
[jeres).

57 (65)
En zonas puras se vertieron; unos a mujeres dan lugar,
al encontrarse con el frío.

58 (67)
En su parte más caliente, son varones lo que el vientre en-
[gendra,
por ello son morenos y de miembros más robustos los varo-
[nes
y también más velludos.

59 (68)
Al octavo mes, en el décimo día se vuelve blanco pus[33].

60 (71)
Por si tu convicción sobre tales asuntos resultara falta de
[madera,

32. Por la vista, de acuerdo con lo que nos indica la fuente del fragmento.
33. La sangre, convertida en leche materna.

cómo de agua, tierra, éter y sol al combinarse
surgieron formas y colores de los mortales seres
que ahora surgen, conformados por Afrodita.

61 (33)
Como cuando el cuajo traba la blanca leche con remaches y
[ataduras.

62 (73)
Cipris entonces, una vez que hubo empapado tierra en lluvia,
entregó al raudo fuego, para fortalecerlas, las formas que
[con afán iba moldeando.

63 (72)
Y cómo también los grandes árboles y los marinos peces...

64 (77-78)
Crecieron árboles siempre verdes y de perenne fruto
con prodigalidad de frutos todo el año, gracias al aire.

65 (79)
Y así los grandes árboles ponen primero sus huevos de olivo.

66 (80)
Por eso son tardías las granadas y muy suculentas las man-
[zanas.

67 (81)
El vino es agua del pellejo fermentada en madera.

68 (74)
Guía de la muchedumbre de prolíficos peces, ignorante del
[canto.

69 (76)
Eso se da en las conchas de apesantado lomo pobladoras del
[mar.

Y así en las caracolas y en las tortugas de piel como la piedra
verás cómo la tierra mora en lo más alto de sus cuerpos.

70 (75)
Los que, de entre ellos, tienen formado lo de dentro consis-
[tente, lo de fuera flojo,
por haber logrado tal suerte de blandura de las manos de Ci-
[pris.

71 (82)
Vienen a ser la misma cosa cabellos, hojas, tupidas alas de
y escamas sobre miembros vigorosos. [aves

72 (83)
En cambio, a los erizos
puntiagudas cerdas se les erizan en sus lomos.

73 (89)
Hay efluvios de todo cuanto existe.

74 (91)
(El agua) con el vino es más afín, pero con el aceite
no quiere serlo.

75 (90)
De este modo lo dulce de lo dulce se adueñó, lo amargo saltó
[sobre lo amargo,
lo agrio hacia lo agrio se abocó, y lo caliente cabalgó a lo ca-
[liente.

76 (93)
Con el lino se combina el centelleo del brillante azafrán[34].

34. Se refiere a la operación de teñir un tejido.

77-78 (109-107)
Con tierra, pues, vemos la tierra, con agua el agua,
con éter el éter venerable, y con fuego, el fuego destructor;
asimismo el amor lo vemos con amor y la discordia con dis-
[cordia miserable,
y es que todo se conforma por el ajuste de estas cosas;
con ellas piensan, se gozan y padecen.

79 (106)
Pues crece con lo que tiene ante sí la inteligencia de los hom-
[bres.

80 (108)
Y en la medida en que se tornan de diversa hechura, en cada
les es dado concebir pensamientos diferentes. [caso

81 (103)
Así, por deseo de la fortuna, todas las cosas son capaces de
[pensar.

82 (104)
Y en la medida en que las cosas más sutiles coincidieron al
[caer

83 (98)
Y la tierra en cuantía casi igual coincidió con aquéllos,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter relumbrante,
anclada en los perfectos fondeaderos de Cipris,
bien un poco más, bien menos donde más había.
De ellos surgieron la sangre y las formas de diferente
[carne.

84 (85)
Y la llama propicia consiguió por azar una parte pequeña de
[tierra.

85 (86)
Con ellos conformó Afrodita los incansables ojos.

86 (87)
Una vez que Afrodita los dotó de remaches de afecto.

87 (95)
Cuando a lo primero en manos de Cipris se hicieron a la vez.

88 (84)
Como cuando alguien que piensa ponerse en camino se pro-
[vee de una lámpara,
resplandor de ardiente fuego en noche borrascosa,
tras haberle acoplado linternas, a prueba de variados venda-
[vales,
que dispersan el soplo de los vientos que sobre ella se abaten,
mientras que la luz salta fuera de ellas, en tanto que es más
y refulge por el umbral con indomables rayos, [fina,
así también antaño, encerrado en las membranas, el fuego
[primigenio
dio origen a la redonda niña [35], con delicados tejidos,
que se hallan de parte a parte atravesados por maravillosos
[conductos.
Éstos la protegen de la profundidad del agua que corre en re-
[dor suyo,
pero el fuego pasa a su través, en tanto que es más fino.

89 (88)
Una sola resulta de ambos la visión.

90 (94)
En el fondo de un río surge de la sombra el color negro
que también puede verse en las grutas cavernosas.

35. Hay un juego de palabras, como en español, entre la «niña» del ojo y una niña real, vestida «con delicados tejidos».

91 (100)

Y así es como todos inspiran y espiran. Hay en todos, esca-
[sos de sangre,
unos tubos de carne que se extienden por el confín del cuerpo.
Sobre sus bocas se encuentra, horadada por apretados orificios
la superficie más externa de la piel [36], de parte a parte, de
[suerte que a la sangre
la guardan, mas al éter le queda abierta vía libre para el paso.
Así que, cuando la tierna sangre se retira,
irrumpe el éter borbotando en furiosa oleada,
mas cuando salta aquélla hacia arriba, el animal espira. Lo
[mismo que una niña
que con una pipeta [37] de bronce refulgente está jugando:
cuando, con la boca del tubo puesta en su grácil mano,
la baña en el tierno cuerpo del agua que luce como plata,
en la vasija no penetra lluvia alguna, sino que se lo impide
la masa de aire que se abate desde dentro sobre los apretados
[orificios,
hasta que abre ella la tapa a la apretada corriente. Y es en-
[tonces
cuando penetra, al flaquear el aire, agua en la debida canti-
[dad.
De igual modo, cuando el agua ocupa las entrañas del bronce
y el cuerpo mortal sirve de dique a la boca o al paso,

36. Es crucial para la interpretación de este difícil pasaje si griego *rhinon* es aquí de *rhis*, «nariz», o de *rhinos*, «piel». Prefiero la segunda traducción, con la mayoría de los intérpretes, pero no se descarta que el poeta haya jugado aquí, una vez más, con la ambigüedad de los términos.
37. Se trata de un utensilio doméstico de bronce que se utilizaba para pasar pequeñas cantidades de líquido de un recipiente a otro. Su forma es muy similar a la de la boquilla agujereada de una regadera (por eso se le llama luego «colador») y su uso era como el de una pipeta. Se introducía en el líquido con la parte ancha agujereada hacia abajo y, cuando el líquido había penetrado, se tapaba la boca superior y así se podía trasvasar el líquido. Luego bastaba destapar el orificio superior para que el agua volviese a caer.

el éter exterior, ansioso por entrar, mantiene a la lluvia cons-
[treñida
junto a las puertas del disonante colador, dueño de la super-
[ficie,
hasta que afloja ella su mano. Y es entonces, al contrario que
[antes,
con la invasión del aire, cuando el agua se escabulle en la de-
[bida cantidad.
Del mismo modo, cuando la tierna sangre que se agita por
se bate en retirada hacia sus escondrijos, [los miembros
al punto la corriente del éter se abate embravecida en oleada,
mas cuando aquélla salta hacia arriba, hay otra vez espira-
[ción en cantidad igual.

92 (101)

que rastrean [38] con sus hocicos los residuos de miembros de
[fieras
que de sus pezuñas habían ido dejando sobre la hierba tierna.

93 (102)

De este modo están las cosas todas dotadas de hálito y de
[olores.

94 (105)

que se nutre [39] de mares de la sangre que corre en opuestas
[direcciones.
Allí se asienta en mayor grado lo que los hombres suelen lla-
[mar entendimiento
–porque el entendimiento es en los hombres la sangre de en
[torno al corazón–.

38. Se refiere a perros.
39. Se trata del corazón.

95 (132)
Dichoso el que logró un tesoro de pensamientos divinos,
e infortunado aquel a quien tan sólo le interesa una oscura
[opinión sobre los dioses.

96 (133)
No es factible acercarlo[40] a nuestros ojos
ni tomarlo en las manos –allí donde es más ancha
la vía de persuasión que desemboca en la inteligencia de los
[hombres.

97 (134)
Y es que ni a sus miembros los corona una cabeza humana
ni se alzan dos ramas de su espalda,
ni tiene pies, ni ágiles rodillas, ni peludas vergüenzas,
sino que es sólo augusta, indescriptible inteligencia
que recorre el universo todo con pensamientos raudos.

98 (27a)
No hay discordia ni lucha fatal entre sus miembros.

99 (129)
Había entre ellos un varón de saber poco corriente,
que había logrado un inmenso caudal de pensamientos
y poseía el máximo dominio de los más varios conocimien-
[tos prácticos,
pues cuando desplegaba sus pensamientos todos,
fácilmente alcanzaba su mirada cada cosa de todas cuantas
en diez o incluso en veinte generaciones de hombres. [hay

40. Habla de lo divino, a lo que se refieren también los fragmentos 97 y 98. Los editores anteriores solían atribuirlo a una descripción de esfero.

100 (110)
Pues si las fijas[41] bajo tus densos pensamientos
y benévolamente las observas con solicitud inmaculada,
todas ellas te asistirán la vida entera
y otras muchas obtendrás gracias a ellas, pues hacen crecer
a cada una en el carácter, según es la hechura de cada una.
Mas si tú anhelas otras cosas de las que entre los hombres
hay a millares, vilezas que embotan las meditaciones,
ten por seguro que aprisa te abandonarán con el curso del
porque añoran retornar al origen que les es propio. [tiempo,
Ten pues presente que todas las cosas poseen inteligencia y
[la debida parte de cordura.

101 (111)
Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra
[la vejez
vas a aprenderlos, pues sólo para ti daré término a todo
[esto.
Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima
[de la tierra
se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados.
Y a tu vez, si lo deseas, resucitarás compensadoras brisas
y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido
para los hombres, y dispondrás también, después de la se-
[quía veraniega,
fluidos que moran en el éter, alimento de árboles,
y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido.

Purificaciones

102 (112)
Amigos, que en la gran urbe a orillas del leonado Acragante
moráis en lo más alto de la villa, ocupados en nobles acciones

41. Las ideas que Empédocles le ha transmitido.

–para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de la
[maldad–,
salve. Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal,
voy y vengo, entre todos honrado al parecer,
y ceñido con cintas y floridas coronas.
Por todos, cuando llego a las prósperas ciudades
–por hombres y mujeres– me veo reverenciado. Y me siguen
a millares, para tratar de averiguar dónde se halla la senda
[del provecho;
por consultar oráculos los unos; otros, contra los males
de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure,
pues largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos do-
[lores.

103 (114)
Amigos, sé que anida la verdad en las palabras
que os diré. Con todo, resulta muy ingrato
para los hombres y mal acogido es el asalto de la convicción
[sobre su ánimo.

104 (11)
¡Insensatos! pues sus preocupaciones son pensamientos ali-
[cortos.
¡Ellos que se creen que en verdad llega a ser lo que antes no
o que algo muere y perece enteramente! [era

105 (113)
Mas ¿por qué insisto en estos temas, como si acometiera una
[empresa extraordinaria,
si me hallo por encima de los hombres mortales, perecede-
[ros de mil formas?

106 (15)
Un hombre sabio no se haría en su fuero interno augurios
que mientras viven eso que llaman vida, [como éstos:

por ese tiempo existen, sujetos a infortunios y venturas,
y que antes de ser configurados en mortales, y cuando son
[disueltos, no son nada.

107 (115)
Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los
eterno, sellado por prolijos juramentos: [dioses,
«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus
y viola por tal yerro el juramento que prestara [miembros
–hablo de démones a los que toca una vida perdurable–,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los
[Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiem-
[po,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar [vida,
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez
[ésta a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen». [éter;
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.

108 (117)
Que yo ya he sido antes un joven y una joven,
un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar.

109 (116)
(La Gracia) odia a la necesidad no llevadera.

110 (126)
Y lo arropa con veste inusitada de carne.

111 (119)
¡De qué honor tan grande y de qué grado de dicha!

112 (118)
Lloré y me lamenté al ver un sitio desusado.

113 (121)
Un sitio ingrato,
donde el crimen, la inquina y otros seres funestos en tropel,
enfermedades miserables, podres, a más de hidropesías,
por el prado de Ruina, andan en lo oscuro merodeando.

114 (124)
¡Ay de vosotros, miserable raza de los mortales, malhadada!
¡De qué disputas y gemidos procedéis!

115 (120)
Llegamos a cubierto de esta gruta.

116 (122)
Allí estaban la ninfa de la Tierra y la de larga vista, Helíopa,
la encarnizada Lucha y Armonía, la de mirada augusta,
Hermosura y Fealdad, Rapidez y Tardanza,
la amable Seguridad y Confusión de negra cabellera.

117 (123)
Crecimiento y Consunción, Descanso y Despertar,
Movimiento y Reposo y la bien conocida Majestad,
así como Vileza, Silencio y Expresión.

118 (128)
Y no estaba entre ellos el dios Ares, ni Tumulto,
ni Zeus, el rey, ni Crono, ni Posidón tampoco,
sino la reina Cipris...

...

intentaban propiciársela con devotas ofrendas

y animales dibujados, con perfumes de fragancias exquisitas,
con la quema de mirra sin mixtura y de oloroso incienso
y dejando caer al suelo libaciones de miel amarillenta.
Pero el altar no era regado con nefandas carnicerías de toros,
sino que era abominación entre los hombres, la mayor,
la de arrancarles la vida para devorar sus nobles cuartos.

119 (130)
Eran mansas todas y amistosas con los hombres,
las fieras y las aves, y la amabilidad resplandecía.

120 (139)
¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de concebir la acción abominable de que mis labios de-
[voraran carne!

121 (135)
Pero la ley se extiende para todos sin fisuras
por el éter de dominios anchurosos y el infinito resplandor
[del sol.

122 (136)
¿No pondréis fin a esta matanza disonante? ¿No estáis viendo
que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra inteli-
[gencia?

123 (145)
Y por ello, desesperados como estáis por acerbas desdichas,
nunca de los míseros duelos recobraréis vuestro ánimo.

124 (137)
Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su figura
y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz. Y
[los otros, sin saber lo que hacen,
lo sacrifican, aun cuando los implora. Pero aquél, sordo a los
[quejidos,

después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido
[festín.
De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre
[unos niños
les arrancan la vida y devoran la carne antes amada.

125 (138)
Sacándoles la vida con el bronce.

126 (144)
Practicar el ayuno del mal.

127 (140)
De las hojas de lauro abstenerse por completo.

128 (141)
Desdichados, completos desdichados, de las habas apartad
[vuestras manos.

129 (143)
dando un tajo de cinco chorros con bronce de larga hoja.

130 (125)
A los vivos los tornaba en cadáveres, transmutando su as-
[pecto.

131 (127)
Entre las fieras, como los leones que del monte hacen su
[cama y duermen en el suelo
nacen, y entre los árboles de frondosa melena, en forma de
[laureles.

132 (146)
Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,

y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que re-
[ciben.

133 (147)
Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se
[sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables.

Addenda

134 (5)
Ponerlas bajo techo en nuestro mudo fuero interno.

135 (7)
Ingénitos *(los elementos)*.

136 (10)
Muerte vengadora.

137 (19)
Tenaz concordia.

138 (32)
La articulación une dos cosas.

139 (58)
Desparejados miembros erraban.

140 (60)
Reses de tortuoso caminar en las que no se distinguían las
[patas.

141 (69)
Cuya gestación llega a término dos veces.

142 (70)
Amnios.

143 (92)
Cobre aleado con estaño.

144 (97)
La espina dorsal *(que está dividida en vértebras porque se rompió cuando estaba torcida en el seno materno).*

145 (99)
Retoño carnoso.

146 (142)
Ni el techado palacio de Zeus egidífero ni la morada soterraña de Hades lo acogen en su seno[42].

147 (148 + 150)
(Como enumeración de epítetos usados por Empédocles:) tierra que circunda al hombre *(e. d., el cuerpo al alma)*; el que acumula nubarrones *(e. d., el aire)*, el pródigo en sangre *(e. d., el hígado).*

148 (151)
Dispensadora de vida *(Afrodita).*

149 (152)
Ocaso de la vida *(la vejez).*

150 (153)
Baubó *(el vientre).*

151 (153a)
Pues el feto llegaba a término en siete semanas, según dice Empédocles enigmáticamente en *Las Purificaciones.*

42. Probablemente se refiere al demon.

152 (no en D.-K.)
Pues cuantos de ellos, con raíces más densas por abajo
y retoños más espaciados se presentan en su florecer[43]...

Noticias sobre el pensamiento de Empédocles

1. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* 334a26 (A43). Para quienes hablan como Empédocles, ¿de qué modo ocurre *(el que se configuren otros seres a partir de los elementos)?* Pues es forzoso que consistan en una combinación, como un muro de ladrillos y piedras. Y la mezcla en cuestión será de elementos conservados como tales, pero yuxtapuestos unos junto a otros en pequeñas partículas. E igual la carne y todo lo demás.

2. PLATÓN, *Sofista* 242d (A 29). Luego, algunas musas de Jonia *(e.e. Heráclito)* y de Sicilia *(e.e. Empédocles)* entendieron que era más seguro unir ambas afirmaciones y decir que el ser es múltiple y uno y que se compagina lo uno con lo otro por obra del Odio y la Amistad [...] dicen *(las musas más blandas, e.e. Empédocles)* que el todo unas veces es uno y amistoso, por obra de Afrodita, otras múltiple y enemistado, por obra de un cierto Odio.

3. ARISTÓTELES, *Física* 187a20 (A 46). Otros dicen que los contrarios se segregan de lo uno, como Anaximandro, así como cuantos afirman que es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras, pues también ellos segregan lo demás de la mezcla, pero difieren entre sí en que uno *(e.e. Empédocles)* establece un ciclo de ambas cosas y el otro *(e.e. Anaxágoras)* un solo proceso, y en que éste cree en infinitos homeómeros y contrarios y aquél en los llamados elementos.

4. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1000b3. Por eso también ocurre que, según él, dios, el más feliz, es menos sabio que

43. Quizá del final de *Purificaciones*, referido a las diferencias entre árboles «superiores», como el laurel, e «inferiores».

los demás, pues no lo conoce todo, dado que no tiene en sí el Odio.

5. Simplicio, *Acerca del cielo* 590.19. Dice que los elementos estuvieron antes combinados por la Amistad, pero que más tarde, a medida que se fueron separando por la acción de Odio, formaron este mundo nuestro.

6. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.6.3 (A 49). Dice Empédocles que el éter fue lo primero que se separó; lo siguió la tierra, de la cual, comprimida en demasía por la fuerza de la rotación, brotó el agua y de ella se evaporó el aire; el cielo surgió del éter y el sol del fuego, y los seres terrestres son fruto de la compresión de los otros.

7. Pseudo-Plutarco, *Miscelánea* en Eusebio, *Preparación evangélica* 1.8.10 (A 30). Empédocles dice que el aire, separado de la mezcla primigenia de los elementos, se expandió en derredor; después del aire, el fuego que salió despedido y que no tenía otro lugar al que ascender, se extendió bajo la parte solidificada en torno al aire. Hay, moviéndose en círculo en torno de la tierra, dos hemisferios: uno de fuego puro y otro mezclado de aire y un poco de fuego –lo que él cree que es la noche–. El principio del movimiento aconteció porque se dio la coincidencia de que la acumulación de fuego en un punto produjo un desequilibrio.

El sol no es por naturaleza fuego, sino un reflejo luminoso, semejante al que se produce en el agua. La luna dice que se formó, por su parte, del aire separado por el fuego, pues primero se solidificó como granizo. La luz la toma del sol.

8. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.11.2 (A 51). Empédocles dice que el cielo es sólido, de aire solidificado como hielo, y que contiene en cada uno de sus hemisferios sustancia ígnea y de aire.

9. *Ibid.* 2.20.13 (A 56). Empédocles dice que hay dos soles: uno es el modelo, que es fuego, en un hemisferio del mundo, llenando tal hemisferio, y siempre situado enfrente de su propio reflejo; el otro, el visible, reflejo en el otro hemisferio –el que está lleno de aire mezclado con calor–, se produce por la reflexión desde la tierra, que es circular, sobre el sol de hielo, y es llevado en torno por el movimiento de lo ígneo. En suma, el sol es reflejo del fuego que circunda la tierra.

10. *Ibid.* 2.13.2 (A 53). Empédocles asegura que *(los astros)* son del fuego que el aire contenía en su seno y que fue exprimido en la separación primigenia.

11. *Ibid.* 2.13.11 (A 54). Empédocles dice que las estrellas fijas se hallan sujetas a la parte de hielo, pero que los planetas van sueltos.

12. Aristóteles, *Acerca del cielo* 295a17 (A 67). Otros, como Empédocles, creen que el movimiento circular del cielo, que corre en su torno y es más rápido que el que ella tendría, impide el movimiento de la tierra, como el agua en los cucharones[44].

13. Aristóteles, *Metafísica* 985a25 (A 37). Cuando el todo se ve dividido en los elementos por Odio, el fuego se junta en uno, lo mismo que cada uno de los demás elementos.

14. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 5.19.5 (A 72). Empédocles dijo que las primeras generaciones de animales y plantas no nacieron en modo alguno completas, sino desmembradas en partes que no se habían generado juntas; las segundas, hechas de miembros generados juntos, eran como seres de pesadilla; las terceras, de hechuras completas, y las cuartas, ya no eran de los elementos semejantes (como de tierra y de agua), sino ya unos de otros, en unos, por condensación de su alimento, en otros, porque la hermosura de las hembras produjo una excitación del impulso procreador. Las especies de los animales todos se diferenciaron por las

44. Se refiere a un cucharón al que se le da una rápida vuelta sin que el agua se caiga cuando el cucharón está boca abajo.

cualidades de sus combinaciones: unas tienden hacia el agua como el impulso más propio, otras a echarse a volar hacia el aire –cuantas tienen más elemento ígneo–, otras, más pesadas, hacia tierra, y las más equilibradas en la mezcla armonizan con todos los ámbitos.

15. ARISTÓTELES, *Física* 198b29 (a B 61). Así, pues, los seres en los que todo sucedió como si hubieran nacido para un determinado fin se conservaron por hallarse adecuadamente constituidos por azar; aquellos en los que no ocurrió así murieron y siguen muriendo, al modo como Empédocles dice respecto de las «criaturas vacunas con humano rostro» *(fr. 52.2).*

16. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* 334a5 (A 42). Al mismo tiempo afirma que el mundo está ahora, bajo el reinado de Discordia, en una situación semejante a la que estuvo antes bajo el de Amistad.

17. SIMPLICIO, *Física* 371.33 (a B 61). Empédocles dice que bajo el dominio de Amistad se generaron primero, como el azar los dispuso, miembros de animales, como cabezas, manos y pies, y que luego se dieron a una *(cita el fr. 53, v. 2)*... Cuantos de esos miembros se unieron entre sí de un modo que les permitió conseguir su propia conservación, se tornaron animales y se conservaron porque colmaba el uno las necesidades del otro: los dientes, cortando y triturando el alimento; el estómago, digiriéndolo, y el hígado, convirtiéndolo en sangre. Y es que la cabeza de un hombre, unida a un cuerpo humano, asegura la conservación del conjunto, pero con el de una vaca no se compagina y lo destruye. Cuando no se unió de acuerdo con la proporción adecuada, pereció.

18. ARISTÓTELES, *Generación de los animales,* 764a1 (A 81). Otros (dicen que la diferenciación de los sexos se da) en la matriz, como Empédocles, pues afirma que el semen que penetra en un vientre caliente se torna en un macho, mientras que el que penetra en un vientre frío, en hembra, y que la causa del calor y de la frialdad es el flujo de las menstruaciones que es más frío o más caliente o más antiguo o más reciente.

19. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 5.26.4 (A 70). Empédocles afirma que los árboles fueron los primeros seres vivos que surgieron de la tierra, antes de que el sol se expandiera por alrededor[45] y antes de que el día y la noche se distinguieran. Por la proporción de su mezcla contienen en sí lo propio del macho y de la hembra. Crecen porque los impulsa hacia lo alto el calor que hay en la tierra, de suerte que son partes de tierra exactamente igual que los embriones en el vientre son parte de la matriz. Los frutos son excedentes de agua y fuego que hay en las plantas. Los que tienen falta de humedad pierden la hoja, ya que aquélla se les evapora en verano; los que tienen exceso de ella las conservan, como es el caso del laurel, el olivo o la palmera. Las diferencias de jugos se deben a las variantes en la composición de la tierra.

20. ARISTÓTELES, *Acerca de la respiración* 477a32 (A 73). Empédocles no tiene razón cuando afirma que los animales que tienen más calor y fuego son acuáticos y que se libran así del exceso de calor propio de su naturaleza.

21. PLATÓN, *Menón* 76c (A 92).

Sócrates: Pues bien, ¿quieres que te conteste como Gorgias, de forma que puedas seguirme de la mejor manera?

Menón: Lo quiero, ¿cómo no iba a querer?

Sócrates: ¿No habláis, como Empédocles, de ciertos efluvios de los seres?

Menón: Por supuesto.

Sócrates: ¿Y de poros, en dirección a los cuales y a cuyo través pasan los efluvios?

Menón: En efecto.

Sócrates: ¿Y decís que de los efluvios unos ajustan en unos poros, pero otros son menores o mayores?

45. Recuérdese la curiosa teoría de Empédocles respecto del sol.

Menón: Así es.

Sócrates: Entonces le llamas «vista» a algo.

Menón: Yo sí.

Sócrates: Según eso, «comprende lo que te digo», como dijo Píndaro; el color es un efluvio de las cosas proporcionado a la vista y, por ende, perceptible.

22. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* 324b26 (A 87). Algunos creen que cada cosa sufre una afección porque el agente que produce el efecto en último término y principalmente penetra a través de unos poros y afirman que es de este modo como vemos, oímos y percibimos todas las demás percepciones, y que se ve a través del aire, del agua y de los cuerpos transparentes porque tienen poros invisibles por su pequeñez, pero muy juntos entre sí y en hileras, en la idea de que tienen más poros los cuerpos más diáfanos. Pues bien, algunos como Empédocles no propusieron esta explicación sólo para ciertos hechos como la acción y la pasión, sino que aquél afirma que hay mezcla de las cosas cuyos poros son proporcionados entre sí.

23. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 2 ss. (A 86). (2) Acerca de cada sensación en particular, los demás casi pasan por alto la cuestión, pero Empédocles intenta reducirlas todas al principio de semejanza [...] (7) Empédocles dice lo mismo de todos los sentidos y afirma que se percibe por el ajuste en los poros de cada uno. Por ello no se pueden discernir los sensibles de los otros, porque los poros de unos resultan demasiado anchos, los de los otros demasiado estrechos con respecto a lo sensible, de suerte que unos pasan holgadamente sin tocarlos, otros no pueden pasar a su través en absoluto. También intenta decir cuál es la naturaleza del ojo y afirma que lo de dentro del ojo es fuego y lo de su entorno, agua, tierra y aire, a cuyo través pasa aquél por ser sutil como la luz en las linternas. Los poros del fuego y los del agua se hallan alternativamente dispuestos; por los del fuego reconocemos lo blanco y por los del agua lo negro, pues

cada uno ajusta en sus correspondientes. Los colores llegan hasta el ojo por un efluvio.

(8) No están compuestos de modo parejo, sino que unos lo están de elementos semejantes, otros de elementos contrarios y el fuego se halla en medio de unos y en la parte de fuera de otros. Es por eso por lo que unos animales ven mejor de día, otros de noche; los que tienen menos cantidad de fuego, de día, pero la luz de dentro se compensa por la de fuera; los que tienen menos cantidad de lo contrario *(e.d. de agua),* de noche, pues ellos compensan la deficiencia. En situaciones contrarias suceden efectos contrarios. Incluso los que tienen un exceso de fuego ven borroso durante el día, pues al acrecentarse el fuego aún más ciega y ocluye los poros del agua. A aquellos en los que predomina el agua les ocurre lo mismo de noche, pues el fuego se ve ocluido por el agua. La situación persiste hasta que en unos el agua es apartada por la luz de fuera, en los otros, el fuego por obra de *(la humedad del)* aire. Y es que la curación de cada uno es su contrario. El ojo mejor configurado y óptimo es el que resulta de la combinación de cantidades iguales de ambos elementos [...].

(9) La audición se produce por ruidos procedentes del exterior, pues cuando el aire es puesto en movimiento por el sonido, hay una resonancia dentro, y es que el oído es como una campana de sonidos parejos, a la que llama «retoño carnoso» *(fr. 145);* el aire en movimiento golpea en la parte dura y produce un ruido. El olfato se produce por la respiración, por lo cual huelen mejor aquellos en los que el movimiento de la respiración es más fuerte. El olor más intenso emana de los cuerpos sutiles y ligeros.

Acerca del gusto y del tacto no especifica de cada uno ni cómo ni por qué se producen, salvo el principio general de que la percepción se da por el acoplamiento a los poros. Se disfruta de lo semejante, según sus componentes y la mezcla, y se produce disgusto por lo contrario. Cosas similares dice

asimismo del conocimiento y de la ignorancia. (10) Pues el conocimiento se produce por lo semejante y la ignorancia por lo desemejante, por lo que el conocimiento es lo mismo o algo muy similar a la sensación.

24. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 4.9.15 (A 95). Empédocles dice que los placeres se producen en lo semejante por la acción de lo semejante, por la satisfacción de aquello que hacía falta, de suerte que hay un afán de lo semejante por lo que a uno le falta; los dolores se producen por los contrarios, pues se rechazan mutuamente cuantas cosas difieren por la combinación y mezcla de sus elementos.

25. *Ibid.* 4.16.1 (A 93). Empédocles dice que la audición se produce por el impacto de aire sobre la parte cartilaginosa que asegura que cuelga dentro del oído a modo de una campana que se balancea y es golpeada.

26. *Ibid.* 4.17.2 (A 94). Empédocles dice que el olor penetra junto con la respiración del pulmón, así que, cuando la respiración se hace fatigosa, por causa de tal dificultad, tampoco se percibe, como les ocurre a los acatarrados.

ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS

Anaxágoras nació en Clazómenas, una colonia jonia de Asia Menor, en el golfo de Esmirna. Es, pues, jonio de origen, y con él veremos retornar al panorama filosófico el interés por el origen y configuración del mundo. De familia adinerada, renuncia a su herencia, llevado por su afición por la ciencia y la filosofía, según anécdotas antiguas que no necesariamente han de ser falsas. La fecha de su nacimiento debe situarse con gran verosimilitud hacia 500 a.C. Hacia 460 llegó a Atenas, por entonces caja de resonancia de las filosofías de todo el ámbito helénico. Allí entra en el círculo ilustrado de los amigos de Pericles y conoce las doctrinas pitagóricas, las formas de pensamiento eleáticas y probablemente los poemas de Empédocles, así como la naciente sofística. Su influjo se dejó sentir sobre Arquelao y sobre el dramaturgo Eurípides, y quizá sobre el propio Pericles. Precisamente su amistad con el estadista ateniense le hizo blanco de los ataques de los enemigos de éste y le acarreó un juicio (según algunos autores, dos) por impiedad, esto es, por la misma acusación que llevaría años más tarde a la muerte a Sócrates. Una cierta histeria de guerra había provocado en Atenas una reacción popular contra el racionalismo, por la idea errónea de que

estos modos de pensar novedosos habían echado a perder los viejos valores que habían conducido a Atenas en el pasado a su mayor gloria. La acusación era que afirmaba que el sol era una piedra incandescente, lo que chocaba con la creencia de que era un dios. Precisamente se le atribuye la predicción de la caída de un trozo desprendido del sol, esto es, de un meteorito, si bien lo que hemos de suponer, como es natural, es que se limitó a explicar el fenómeno, una vez producido.

La condena en el juicio por impiedad lo llevó desterrado a Lámpsaco, donde desarrolló aún una importante actividad filosófica –aunque no sabemos si podemos considerarla una escuela–. Sus nuevos conciudadanos lo honraron con su aprecio y admiración en vida, y a su muerte, hacia 428, le rindieron grandes honores.

Se le atribuyen a Anaxágoras un par de obras de las que nada conservamos, y de cuya existencia incluso podemos dudar: una «cuadratura del círculo» y un tratado sobre el escenario teatral y la perspectiva. Estamos mejor informados sobre un tratado *Acerca de la naturaleza*, obra que alcanzó una cierta difusión en época de Sócrates, quien nos dice que se vendía en el mercado de Atenas. Aún en el siglo VI d.C. Simplicio accede a ella y la cita extensamente, lo que nos ha salvado un cierto número de fragmentos significativos. Lamentablemente, sin embargo, Simplicio cita fundamentalmente el libro I, que trataba de los principios generales, y se desentiende del resto de la obra, dedicada a cuestiones más concretas, por lo que para esta parte hemos de recurrir a la doxografía. La estructura de este tratado da la impresión de ser de corte similar a la de las obras de Anaximandro y Anaxímenes. Incluso circulaba la noticia de que Anaxágoras fue discípulo de Anaxímenes, lo que es cronológicamente imposible, y probablemente una deformación de la idea, ésa sí cierta, de que este filósofo constituye el evidente punto de partida de su especulación. Como aquél, Anaxágoras examina, tras dar su visión del origen del mundo, una serie de problemas cosmológicos y meteorológicos, si bien la gran novedad consiste en la incorporación de los postulados lógicos de la escuela eleática a los métodos típicamente milesios en un intento de conjugar ambas tendencias de modo coherente. Se trata de un escrito en prosa, y los fragmentos que nos quedan están escritos en un estilo claro y sencillo, muy fácil de comprender.

El grave problema con que nos enfrentamos al abordar la interpretación del pensamiento de Anaxágoras es el abanico de interpretaciones que se han dado sobre el contenido de su doctrina; una diversidad extraordinaria que se origina, por un lado, de una cierta tendencia de los investigadores modernos a operar sobre bases conceptuales muy posteriores a las del propio filósofo y a establecer problemas donde no los hay, y por otro, de la aceptación como válidas de todas las interpretaciones de Aristóteles acerca del clazomenio, que ya estaban viciadas de ese anacronismo conceptual al que acabo de referirme. Es significativo, por ejemplo, que en todos los manuales durante mucho tiempo se haya atribuido a Anaxágoras el concepto de «homeomería», que no aparece ni una sola vez en los fragmentos –bastante extensos, por cierto– del propio autor. Todo parece indicar que «homeomería» es una acuñación aristotélica y, lo que es peor, que el contenido que se le atribuye a este concepto procede asimismo de la interpretación del estagirita. Por todo ello, considero mucho más seguro basar la interpretación de Anaxágoras en lo que él mismo nos dice.

Anaxágoras parte, como es habitual en la tradición jonia, de una búsqueda del primer principio material de las cosas. Admite, eso sí, una serie de postulados parmenídeos: nada puede originarse de la nada y ninguna cosa puede dejar de ser; el vacío no existe, en la medida en que es no-ser. Asimismo, como Empédocles, trata de dar cuenta de la realidad recurriendo a la idea de que el cambio es el resultado de una

diversidad de mezclas, pero lleva más lejos su hipótesis. ¿Por qué hay que suponer en el origen sólo cuatro elementos? Para Anaxágoras, de acuerdo con el principio que he formulado en primer lugar, no es posible que de A salga B, porque ello implica que A deja de ser A y que de no-B sale B. La consecuencia es obvia: todo existe desde el principio de los tiempos, porque nada puede proceder de otra cosa más que de sí mismo. El ejemplo típico podría ser el de la comida. Si un niño come, por ejemplo, pan, ¿cómo de ese pan va a salir la piel, los huesos, la sangre, la carne que lo hace crecer? De modo que en ese pan se encontraba ya la piel, el hueso, la sangre y la carne, aunque fuera en cantidades tan mínimas que no las advertimos (cf. fr. 10).

Ahora bien, Anaxágoras no cree que exista desde el origen de los tiempos un conjunto de ingredientes en yuxtaposición, de forma que serían aislables, como lo son los elementos de Empédocles. Su concepto de materia, por el contrario, es absolutamente unitario (frs. 6, 8, N 1-2-3) y ello porque todo participa de todo y no hay nada en estado puro. ¿Cómo es posible que esta materia sea plural y unitaria a la vez? La explicación es que Anaxágoras cree en la divisibilidad infinita de la materia, un concepto geométrico trasladado a la realidad del mundo físico. De igual modo que puedo continuar dividiendo indefinidamente cualquier número, por ejemplo, por dos, sin llegar nunca a una cantidad que no pueda ser divisible, en la materia los componentes nunca pueden llegar a ser aislados, porque nunca hay una cantidad tan pequeña que ya esté compuesta de un solo ingrediente. La materia es para él una pluralidad de factores (más que de ingredientes) en una masa continua. A estos «factores» Anaxágoras los denomina «cosas» *(chrémata)*, con un término muy poco explícito que ha confundido mucho a los comentaristas. Como pueden hallarse en cantidad infinitamente pequeña, es imposible llegar a aislarlos en la materia primordial; lo único posible es que se redistribuyan con mayor o menor preponderancia de unos u otros aquí o allá, de forma que, por ejemplo, lo que llamamos «oro» es materia con preponderancia del factor oro, pero con la presencia, en cantidades menores, de todas las demás «cosas».

Anaxágoras utiliza otro concepto problemático, el de «semillas» (*spérmata*, fr. 4), que son asimismo compuestos de todas las cosas en diferentes preponderancias, probablemente capaces de servir de matrices de las sustancias naturales. Éstas, por su parte, son conjuntos de la materia única existente, y llamamos a cada una por aquel factor que es preponderante (en el sentido que antes he ejemplificado con el «oro»).

El filósofo clazomenio, por tanto, ha llevado más lejos la teoría de Empédocles, en un sentido, en el de que, en lugar de postular cuatro principios, cree en la existencia originaria de todo cuanto hay, pero la ha hecho regresar hacia los orígenes jonios, al considerar que todos estos elementos no son más que factores de una materia única.

De igual modo que Empédocles había atribuido a una pareja de contrarios, Amistad y Odio, la responsabilidad del movimiento de la materia, Anaxágoras recurre a un solo principio, al que llama Intelecto *(nous)*, responsable de la puesta en marcha de los procesos de transformación de su materia única.

Examinemos, pues, sobre estas bases el contenido de lo que podemos atribuir a este autor a partir de los fragmentos que de él nos ha conservado, sobre todo, Simplicio.

El fragmento 1 constituía el principio de la obra, y en él se nos presenta la situación originaria. Todas las cosas se hallaban juntas y en una situación en que no había preponderancia de ninguno de los factores, al encontrarse éstos en cantidades infinitamente pequeñas. Elementos preponderantes eran aire y éter. El fragmento 2, que iría pocas líneas después, nos presenta cómo esta situación originaria se ha alterado. Ahora se está produciendo una separación desde den-

tro de esa materia múltiple circundante, en el sentido de que el aire y el éter se hacen perceptibles porque aparecen como factores muy preponderantes. El fragmento 3 le sirve para argumentar la razón por la cual no hay elementos aislables dentro de la materia. La razón es que no existe ni lo mínimo ni lo máximo. Sea cual fuere la cantidad que imaginemos, es siempre posible que exista una cantidad menor (la sucesiva reducción nunca nos llevaría a cero, porque esto sería no-ser), y es siempre posible que exista una cantidad mayor (pues la materia es infinita). Así que cada cosa es a la vez grande y pequeña; grande, porque puede dividirse en múltiples partes; pequeña, porque es capaz, indefinidamente, de formar un todo mayor. Con ello recoge un fragmento de Zenón contra la pluralidad (el principio del fr. 1 de este autor), pero asumiendo su validez en un sentido contrario al que el propio Zenón pretendía.

Sobre esta base llega a la conclusión descrita en el fragmento 4. Cada compuesto lo es de cosas diversas, de todas las cosas, porque en otra ordenación estos factores producen otros resultados. Las semillas poseen formas diferentes, colores diferentes y sabores diferentes según las diferentes preponderancias de los factores. Lo curioso es que de repente nos habla de hombres que tienen ciudades habitadas y campos cultivados como entre nosotros, es decir, se refiere a otros hombres y otros mundos distintos de los nuestros. En el texto de Anaxágoras –al menos el que usaba Simplicio– la cuestión no debía estar demasiado clara, porque nuestra fuente reconoce su perplejidad ante el asunto [1]. Hacia la mitad del fragmento, se vuelve a la situación originaria en la que ninguna de las cosas y cualidades (para Anaxágoras no parece haber diferencias entre unas y otras) que

1. Es, sin embargo, perfectamente coherente con su teoría el postulado de que dentro del infinito de la materia pueden crearse mundos diversos con estructuras distintas y con seres distintos, producto de diferentes combinaciones de las «semillas» de la materia.

ahora conocemos era manifiesta por la uniformidad en la distribución de los ingredientes en la masa original. Entre esos componentes Anaxágoras cita una serie de pares de opuestos, húmedo, seco, caliente y frío (el eco de Anaximandro es evidente), brillante y tenebroso (similar a la luz/oscuridad de los pitagóricos), y la tierra, considerada elemento por Empédocles. El carácter ecléctico de la relación es evidente.

El fragmento 5 resulta un tanto difícil, pero gana en claridad si lo contemplamos a la luz de otro argumento de Zenón (cf. el fr. 3 de este autor). Admite que los factores de la materia no son infinitos (con lo cual se salva el postulado de Zenón de que es forzoso que sean tantos cuantos son), pero, aunque no son infinitos en número, la cantidad de cada uno de ellos es infinita, porque son infinitamente divisibles e infinitamente aumentables. De esta formulación deriva probablemente la confusa formulación aristotélica del concepto de «homeomería».

Algunos aspectos de la teoría se precisan en el fragmento 6. Las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número porque lo que venimos llamando «factores» de la materia son limitados en cantidad, pero diversos en proporción, y se encuentran todos en todas las cosas. De ahí que no puedan existir separadamente, porque al dividir algo no se obtienen ingredientes diferenciados, sino una parte más pequeña de ese algo en el que siguen presentes todos los factores. Cada uno de éstos no sólo no puede ser percibido separadamente, sino que ni siquiera existe como tal. Y ello porque como la materia es infinitamente divisible nunca se llega a un mínimo de algo. Las cosas que, según Anaxágoras, se están separando no deben entenderse en el sentido en que nosotros lo entenderíamos, esto es, que del magma inicial se van separando las distintas materias. Más bien hemos de entender que se están redistribuyendo los factores en la materia, de forma que en unas partes hay preponderancia de uno

de ellos, en otras, de otro, pero todos están presentes en todas partes. Por ello es imposible, como señala el fragmento 7, saber la cantidad de cosas que se han «separado» en el sentido que acabo de decir; porque no se nos manifiestan aisladas. En esa misma idea se insiste en el fragmento 8: «frío» y «caliente», por ejemplo, no son entidades aislables una de otra –como ya había postulado Heráclito–, como tampoco los componentes de la materia única lo son.

Junto a esta materia, Anaxágoras concibe un motor del cambio y lo denomina Intelecto *(nous)*, lo que le valió el apodo de Nous entre sus contemporáneos. La «separación» es consecuencia de una rotación muy violenta (fr. 9), que actúa de dentro afuera en el interior de la materia originaria y que va abriendo un círculo progresivamente más amplio dentro de ella. El origen de este movimiento fue un impulso inicial de Intelecto (fr. 12). El Intelecto es totalmente distinto de la materia. Ésta es un combinado de diversos factores, mientras Intelecto es puro (fr. 12), se halla inserto en algunas cosas (fr. 11) –evidentemente las animadas– y lo conoce todo (fr. 12). Esto es, presenta rasgos divinos. Sin embargo, no parece tener un papel, una vez iniciada la rotación, sino que es esa misma rotación la que produce la separación, sin intervención ya del Intelecto. De ahí que Aristóteles *(Metafísica* 985a18ss) acuse a Anaxágoras de usar el Intelecto como un mero recurso cuando no tiene explicación mejor. En todo caso, su teoría ejerció gran influjo sobre Platón (cf. *Fedón* 97b).

En el fragmento 15 se precisa el mecanismo de la separación. Las semillas en que había un predominio de lo denso, húmedo, frío y oscuro tendían hacia el centro de la rotación, aquellas en que predominaban lo raro, lo caliente y lo seco se dirigieron hacia fuera. Ello implica la acción del principio de la atracción de lo igual por lo igual, y de la tendencia de lo pesado hacia el centro y de lo ligero hacia la periferia del remolino que se pone en marcha tras la acción de Intelecto. El

proceso se continúa en los términos expuestos en el fragmento 16 (cf. asimismo un buen resumen en N 2).

Como Empédocles, Anaxágoras considera que «nacimiento» y «muerte» son conceptos carentes de un sentido verdadero, ya que lo único que existe son mezclas y separaciones (fr. 17).

El fragmento 18 se refiere a la luna, en su opinión una piedra, ya enfriada y, por tanto, apagada, por lo que la luz que en ella vemos es reflejada del sol. La idea no es nueva y procede, como sabemos, de los pitagóricos y de Parménides (frs. 14-15, cf. también Empédocles, fr. 39). En cuanto al fragmento 19, la interpretación que da Anaxágoras al arco iris nos recuerda la de Jenófanes (fr. 33). Ambos fragmentos constituyen los restos de lo que debió de ser una explicación extensa y detallada de un abanico de temas cosmológicos, de la que nos ha quedado asimismo un sólido resumen de Hipólito (N 2), y en la que hallamos interesantes aportaciones junto a otras hipótesis más antiguas y de diversos orígenes. Lo más notable de ella era sin duda un desarrollo de la teoría evolucionista de Anaximandro y asimismo era muy destacable su apreciación de la relación existente entre el hecho de tener manos y el desarrollo intelectual, enormemente moderna (N 5), como lo era también su aceptación del cerebro como centro de las sensaciones, en lo que sigue a Alcmeón (N 6). Es curioso que en ambos temas las hipótesis de Aristóteles se nos aparecen como una regresión a posturas menos avanzadas, ya que critica la idea de Anaxágoras de que primero es la posesión de manos y luego el desarrollo intelectual, considerando que el proceso es el inverso (N 5) –dentro de su idea general teleológica sobre el desarrollo de los seres–, y defiende que el centro de las sensaciones es el corazón [2].

2. En diversos pasajes de los *Parva naturalia*, cf. los comentarios a mi traducción de este libro: Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 1987.

Asimismo dedicaba Anaxágoras un capítulo a la cuestión de las sensaciones, sobre la cual contamos también con un excelente resumen, éste debido a Teofrasto (N 4). En ella era básica la idea de que se percibe lo disímil por lo disímil (como ocurre cuando no notamos que algo está frío si la mano está fría, y sí si está caliente). Igualmente curiosa es la de que todas las sensaciones comportan dolor, pero éste sólo es manifiesto cuando la sensación es muy intensa. En relación con estos temas conservamos un par de fragmentos (21, 21 a); el primero de ellos explica cómo la percepción de todas las cosas que componen la materia única sólo se produce en aquello que es predominante, por lo que los sentidos son incapaces de percibir la realidad. En cambio, lo que sí es posible es comprender por vía racional lo que no vemos (fr. 21a). Interesante por último es el fragmento 22 en la medida en que constituye un desarrollo de la analogía general de las cosas, anticipada ya en Empédocles y que sería desarrollada después de él por Aristóteles. La clara del huevo, en tanto que se consideraba alimento del embrión, se equipara con la leche que alimenta a la cría.

En resumen, Anaxágoras se nos muestra como un pensador ecléctico, enciclopédico, al tiempo que dotado de una gran originalidad en la síntesis que logra. En su sistema, dualista, sostiene la existencia de dos principios entre los que se aumentan las diferencias: una materia cada vez más inerte y un motor activo (Intelecto), distribuido de modo discontinuo por las cosas, pero sin mezclarse con ellas, consciente e inteligente, divino, que gobierna el mundo en el origen y controla la vida anímica de los seres poseedores de alma. Una entidad, asimismo, más desmaterializada[3], y próxima ya a las formas de pensamiento propias de la filosofía platónica y aristotélica.

3. Pero sigue siendo material; cf. el fr. 12 en que se dice que el Intelecto es «la más sutil y la más pura de todas las cosas».

Texto seguido para esta traducción

Sigo para los fragmentos y testimonios la edición del Diels y Kranz, con las salvedades siguientes: para la noticia N 2 (A 42), en vez de lo editado en el texto: καὶ τὰς σμικροτέρας αὐτῶν ἄπειρα λέγει(?), leo: κατὰ τὴν σμικρότητα αὐτῶν (τὸ) ἄπειρον λέγων, siguiendo una sugerencia de Diels. Asimismo suprimo el fragmento 20, procedente de una traducción hebrea y evidentemente apócrifo.

Fragmentos de Anaxágoras

1. Juntas estaban todas las cosas, ilimitadas, tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era ilimitado. Y, dado que todas las cosas estaban juntas, ninguna era manifiesta, por causa de su pequeñez. Y es que a todas las sujetaban el aire y el éter, por ser ambos indefinidos. Éstas son, en efecto, las más grandes entre todas las cosas, tanto en cantidad como en tamaño.

2. Efectivamente el aire y el éter se están separando de la multiplicidad circundante y lo circundante es indefinido en cantidad.

3. Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor –ya que no es posible que el ser no sea–. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña.

4. En esta situación, es preciso pensar que en todos los compuestos hay muchas y variadas cosas, así como semillas de todas las cosas, poseedoras de variadas formas, colores y sabores. Y que se han configurado hombres y los demás ani-

males que poseen alma. Y que los hombres tienen ciudades habitadas y campos cultivados, como entre nosotros. Y que también tienen un sol, una luna y lo demás, como entre nosotros, y que la tierra les produce muchas y variadas cosas, de las cuales aquéllos atesoran en su morada las más útiles y las usan. Hasta aquí, mi relato sobre la separación, porque no sólo entre nosotros se produciría esta separación, sino también en otros lugares. Ahora bien, antes de que se separaran estas cosas, cuando todas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas; de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo tenebroso, de la mucha tierra que allí había y de las semillas, incontables en cantidad, en nada semejantes unas a otras. En efecto, ninguna de las demás semillas se parece una a la otra. En esta situación, es preciso pensar que todas las cosas se hallaban en el todo.

5. Dado que estas cosas han quedado divididas de este modo, es preciso conocer que ninguna de ellas es en nada menos ni más –pues es imposible que haya algo mayor que todas las cosas–, sino que todas son iguales.

6. Y, puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, así también estarían todas en todo. Y no es posible ser por separado, sino que todas las cosas participan de todo. Puesto que no puede haber un mínimo, nada podría estar separado ni llegar a ser por sí mismo, sino, como al principio, también ahora todas las cosas están juntas. En todas hay muchas, iguales en cantidad, tanto en las más grandes como en las más pequeñas de las que se están separando.

7. De suerte que no sabemos, ni en teoría ni de hecho, la cantidad de las cosas que se han separado *(... pero)* el Intelecto las conoce todas.

8. No se hallan separadas las cosas unas de otras en el orden único del mundo, ni están cortadas a hacha ni lo caliente aparte de lo frío, ni lo frío de lo caliente.

9. Mientras, estas cosas giran y se separan de este modo por la fuerza de la velocidad. Y es que la fuerza la produce la velocidad. La velocidad de estas cosas en nada se parece a la velocidad de las cosas que ahora hay en el ámbito de los hombres, sino que es muchísimas veces más rápida.

10. *Decía que en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos; resultan invisibles por la pequeñez de sus partes, pero, al crecer, se van dividiendo poco a poco.* En efecto, *dice,* ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne? *Y hacía tal afirmación no sólo acerca de los cuerpos, sino también de los colores. Pues hay negro en lo blanco y blanco en lo negro. Lo mismo suponía con respecto a los pesos, al opinar que lo ligero está mezclado a lo pesado y éste, a su vez, con aquél.*

11. En todo hay una parte de todo, menos de Intelecto; pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto.

12. Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado *(fr. 11).* Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas y tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayo-

res como las menores, a todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante, y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas una de otra no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

13. Y después de que el Intelecto inició el movimiento, se iba separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y se dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida.

14. El Intelecto, que existe siempre, evidentemente existe también ahora donde están las demás cosas, en la multiplicidad circundante, en las cosas que han sido unidas y en las que han sido separadas.

15. Lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se juntaron allí donde ahora está la tierra. Lo raro, lo caliente y lo seco se dirigieron hacia fuera, hacia la parte más lejana del éter.

16. Como resultado de la separación de estas cosas se solidifica la tierra, pues de las nubes se separa el agua; del

agua, la tierra, y de la tierra se solidifican las piedras, por acción de lo frío. Y éstas se dirigen más hacia afuera que el agua.

17. No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

18. El sol le procura a la luna el brillo.

19. Llamamos Iris a lo que se refleja del sol en las nubes. Por tanto es señal de tormenta. Pues el agua esparcida en torno a la nube produce viento que deja caer lluvia.

21. *Anaxágoras, desacreditando a las sensaciones por su debilidad, dice:* Por su debilidad, no somos capaces de discernir lo verdadero. *Como prueba de su falta de credibilidad, presenta el cambio gradual de los colores. Pues si tomáramos dos colores, negro y blanco, y luego vertiéramos uno en otro gota a gota, la vista no podría discernir los pequeños cambios, aunque se dan en la realidad.*

21a. Vislumbre de las cosas ocultas son las que se muestran.

21b. Sabemos usar de la experiencia, la memoria, la destreza y la habilidad.

22. Lo que llamamos leche del pájaro es lo blanco del huevo.

Noticias sobre el pensamiento de Anaxágoras

1. SIMPLICIO, *Física* 27.2, tomado de Teofrasto (A 41). Anaxágoras, que compartió las ideas filosóficas de Anaxímenes, fue el primero que cambió profundamente las opiniones acerca de los principios, completó la causa que faltaba[4] y consideró infinitos los principios corpóreos. Efectivamente, todos los homeómeros[5], como agua, fuego u oro, son ingénitos e imperecederos, si bien nos parece que nacen y mueren sólo por su mezcla y su disolución, dado que todo se halla en todo y que cada cosa se caracteriza según lo que en ella predomina. Así, pues, parece oro aquello en lo que hay mucho oro, aunque también hay en él todo lo demás [...] *(cita el fr. 12 y, tras una referencia a la similitud de sus ideas con las de Anaxímenes, continúa:)* Anaxágoras añadió, como causa del movimiento y la generación, el Intelecto, diferenciados por el cual nacen los mundos y la naturaleza de lo demás; «tomándolo en este sentido –dice Teofrasto– parecería que Anaxágoras postula por un lado infinitos principios materiales y por otro el intelecto como una causa del movimiento y la generación, pero si uno partiera de la base de que la mezcla de todas las cosas es una naturaleza indefinida

4. Se refiere a la causa final, pero la apreciación es errónea. El Intelecto corresponde más bien a una causa eficiente. La finalidad (o teleología) es un concepto típicamente aristotélico, pero ajeno a los presocráticos, hasta Diógenes de Apolonia. El error de Simplicio obedece probablemente a la afirmación anaxagorea de que el Intelecto conoce todo lo que va a ser (fr. 12), interpretada por él en el sentido de que tiene un plan del universo dirigido hacia un objeto.

5. Se trata, como dije, de un concepto aristotélico para interpretar la teoría de Anaxágoras, y que no procede del propio autor. Las «partes homeómeras» serían similares al todo, no sólo –y esto es cierto– en el sentido de que todas tienen todos los factores existentes, sino también en el sentido –y esto es erróneo– de que éstos se presentarían en la misma cantidad, afirmación que en la teoría de Anaxágoras vale sólo para el conjunto de toda la materia, no para cada «semilla».

en forma y tamaño, resultaría que Anaxágoras habla de dos principios: la naturaleza de lo indefinido y el Intelecto».

2. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 1.8.1 (A 42). Dijo que el principio del universo es el Intelecto y la materia; el Intelecto actúa y la materia deviene. En efecto, todo estaba junto cuando el Intelecto lo ordenó a su llegada. Dice que los principios materiales son infinitos y habla de lo infinito por su pequeñez. Todas las cosas, en tanto que movidas por el Intelecto, participan del movimiento, y las semejantes se unen entre sí. Cuanto hay en el cielo ha sido ordenado por el movimiento circular. Así que lo denso y lo húmedo, lo sombrío, lo frío y todo lo pesado se congregaron en el medio y de su solidificación se originó la tierra. Los contrarios de aquéllos, lo caliente, lo brillante, lo seco y lo ligero, se vieron precipitados a lo alto del cielo. La tierra tiene forma plana y se mantiene suspendida por su tamaño, porque no hay vacío y porque el aire, que es muy firme, lleva a la tierra como una cabalgadura. De las cosas húmedas que había sobre la tierra se formó el mar, así como de las aguas que allí había, evaporadas las cuales surgieron los sedimentos y también de los ríos que en él desembocan. Los ríos tienen su fundamento en las lluvias y en las aguas de la tierra, ya que ésta es hueca y contiene agua en sus profundidades. El Nilo crece en verano al venir a parar a él las aguas de las nieves de la zona antártica. El sol, la luna y todas las estrellas son piedras incandescentes congregadas por el girar del éter. Debajo de los astros hay unos cuerpos que nos son invisibles, pero que acompañan al sol y a la luna en su giro. No percibimos el calor de las estrellas por ser muy grande la distancia a que se hallan de la tierra. No son tan calientes como el sol, porque ocupan una región fría. La luna está más abajo que el sol y más cerca de nosotros. El sol tiene un tamaño mayor que el Peloponeso. La luna no tiene luz propia, sino la del sol. El giro de los astros pasa por debajo de la tierra. La luna se eclipsa porque se interpone la tierra y algunas veces los cuer-

pos que hay debajo de la luna, mientras que el sol lo hace porque se interpone la luna en los novilunios. Los giros los hacen el sol y la luna a impulsos del aire. La luna varía su rumbo a menudo porque no puede vencer el frío. Él fue el primero que explicó los eclipses y las fases. Dijo que la luna está hecha de tierra y que en ella hay llanos y quebradas. La Vía Láctea es un reflejo de la luz de las estrellas que no son iluminadas por el sol. Las estrellas fugaces se producen al saltar como chispas por el movimiento del polo. Los vientos surgen porque el aire se hace más sutil por la acción del sol y porque las partes calentadas se dirigen hacia el polo y rebotan allí. Los truenos y los relámpagos se deben al calor que cae sobre las nubes. Los terremotos se producen al caer el aire de arriba de la tierra sobre el que está debajo de ella, pues, agitado éste, también sacude a la tierra, que cabalga sobre él. Los animales tuvieron su origen en lo húmedo y luego unos de otros. Nacen machos cuando la simiente segregada de las partes de la derecha se une con la de las partes de la derecha de la matriz; hembras, cuando ocurre lo contrario.

3. ARISTÓTELES, *Metafísica* 989a30 (A 61). Si uno supusiera que Anaxágoras habla de dos elementos, tendría una opinión en gran medida correcta.

4. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 27 (A 92). Anaxágoras dice que las sensaciones se producen por causa de los contrarios, ya que lo semejante no se ve afectado por lo semejante. Asimismo intenta enumerar cada una en particular. Vemos por un reflejo en la pupila, pero no hay reflejos en lo que es del mismo color, sino en lo que lo tiene diferente. Tal diferencia de color se produce en los más durante el día, pero para algunos, de noche, por lo que es entonces cuando tienen una visión penetrante. En general, la noche es del mismo color que los ojos en la mayoría de los casos, así que se producen los reflejos durante el día, porque la luz es una concausa del reflejo y el color predominante se refleja siempre en el otro. De manera semejante juzga el tacto y el gusto.

Lo que está igual de caliente o de frío ni calienta ni enfría al aproximarse, ni tampoco lo dulce ni lo amargo se reconocen por lo que es igual, sino lo frío por lo caliente, lo potable por lo salado y lo dulce por lo amargo, de acuerdo con la carencia de cada uno, aunque afirma que todos están presentes en nosotros.

Olemos y oímos de modo similar, lo uno, junto con la respiración, lo otro, por la penetración del ruido hasta el cerebro, pues el hueso que lo rodea es un hueco en el que incide el ruido.

Toda sensación comporta un dolor, lo que parecería consecuencia de su hipótesis, ya que todo lo diferente produce un padecimiento en su contacto. Ello es evidente en el caso de un prolongado lapso o de un exceso de lo que se percibe. Los colores brillantes y los ruidos excesivos producen, en efecto, dolor y no se puede permanecer mucho tiempo ante ellos. Los animales más grandes son más perceptivos y en general la sensación va de acuerdo con el tamaño de los órganos de los sentidos, y así cuantos tienen ojos grandes, límpidos y brillantes ven las cosas grandes y a distancia, los que los tienen pequeños, al contrario.

Algo parecido ocurre con el oído: los grandes oyen grandes ruidos y desde lejos, pero se les escapan los menores. Los pequeños, en cambio, los oyen pequeños y cercanos. Algo semejante pasa con el olfato. Se huele más un aire sutil, pues se huele caliente y enrarecido. El animal grande al inspirar arrastra a la vez aire denso y enrarecido, el pequeño, en cambio, sólo el enrarecido, por lo que los animales más grandes perciben más. Y es que el olor cercano es más fuerte que el lejano porque es más denso, ya que al esparcirse se debilita. Viene, pues, a decir más o menos que los animales grandes no perciben el olor sutil, mientras que los pequeños no notan el denso.

5. ARISTÓTELES, *Acerca de las partes de los animales* 697a7 (A 102). Anaxágoras, pues, afirma que el hombre es el

más inteligente de los animales porque tiene manos, pero lo lógico es admitir que tiene manos porque es el más inteligente.

6. CENSORINO, *Sobre el día del nacimiento* 6.1 (A 108). Anaxágoras dice que lo primero que se forma en el niño es el cerebro, del que se originan todos los sentidos.

DIÓGENES DE APOLONIA

Teofrasto [1] nos dice que Diógenes de Apolonia pasa por ser «el más joven de los que se ocuparon de estas cuestiones», refiriéndose a la naturaleza de las cosas y al problema del cambio. Ello ha llevado a los estudiosos a situar el nacimiento de este filósofo después de 480 a.C. Pero nuestras ignorancias sobre su biografía son notables. En realidad la afirmación de Teofrasto puede referirse a que Diógenes es el último en esbozar un sistema filosófico de este tipo, sin referencia expresa a la edad. Ni siquiera sabemos en cuál de las varias ciudades de nombre Apolonia nació. Lo más verosímil es que naciera en la Apolonia del Ponto Euxino, una fundación milesia, como milesia es también su formación. Se le consideró erróneamente discípulo de Anaxímenes, por la misma razón que había provocado este error en el caso de Anaxágoras, por la evidente vinculación ideológica de Diógenes con la escuela milesia. El único dato fiable a tener en cuenta para situar al filósofo en el tiempo y en el espacio es que el cómico Aristófanes parodia sus teorías en la comedia *Nubes*, representada en 423 a.C. Ello implica, al menos, que sus ideas eran conocidas

1. En Simplicio, *Física* 25.1 (A 1).

en Atenas en esta época y, probablemente, una cierta actividad de Diógenes en la ciudad del Ática.

Conservamos de sus escritos, de nuevo gracias a la pulcritud de Simplicio, un puñado de fragmentos de un tratado titulado, como siempre, *Acerca de la naturaleza.* Se le atribuyen otras obras, con los títulos *Acerca de la naturaleza del hombre* y *Meteorología,* pero lo más probable es que se trate de partes de un mismo tratado, que se ocuparía, según la tradición jonia, del origen y estructura del mundo y de diversos temas de la naturaleza.

En el comienzo de su escrito se propone –de forma similar a lo que declaran autores de escritos médicos que la época, incluidos en el *Corpus Hippocraticum*– una «exposición sencilla y decorosa» sobre «un principio indiscutible» (fr. 1). Por lo que nos queda de la obra podemos juzgar que cumplió su propósito.

En el pasaje antes citado, Teofrasto considera a Diógenes un autor ecléctico, como una especie de combinación de Anaxágoras y de Leucipo. En realidad el esfuerzo de nuestro filósofo fue el de hacer una «versión renovada» de los antiguos sistemas jonios capaz de competir intelectualmente con las propuestas filosóficas de la época.

Su vuelta al monismo, sin embargo, no puede dejar de tomar en consideración los avances logrados por Anaxágoras en su teoría del Intelecto, de modo que Diógenes intenta adaptarla a su propia concepción de la materia. Como en el hilozoísmo antiguo, es de nuevo la propia materia la que es capaz de organizar por sí misma el cambio de la naturaleza, y así, en lugar de un Intelecto separado de la materia –e incluso diríamos que un tanto ajeno a ella–, postula una inteligencia activa y unida a las cosas.

Su monismo no es, sin embargo, ingenuo, al modo de los antiguos físicos, sino razonado (fr. 4): lo diferente no puede actuar sobre lo diferente, por lo cual sistemas como el de Empédocles, basados en principios múltiples, son negados

de plano. La sustancia originaria es, pues, única, y, como había postulado Anaxímenes, es aire (frs. 8-9), por el que respiramos y vivimos. La gran novedad en su teoría es la afirmación primeriza de lo que estará luego en el centro de la gran construcción aristotélica: el principio de teleología, de que el mundo tiende hacia un fin y que éste es el mejor de los posibles (cf. fr. 6).

Para poder establecer diferencias en el aire originario, Diógenes admite el concepto de vacío, como los atomistas (como se desprende de N 6), ya que la admisión de vacío es la única manera en que es posible que la materia originaria (el aire) pueda estar más denso o menos denso y, por ende, variar. El aire es inteligente –cuando está caliente (cf. fr. 9)–, como se deduce del orden en que se presentan los fenómenos celestes. Este postulado del orden y la medida presidiendo la organización del mundo nos recuerda asimismo a Heráclito y nos revela una vez más la gran variedad de los aportes de la filosofía anterior que han configurado el modo de pensar de Diógenes. El aire es asimismo divino y gobierna todas las cosas, y su cambio se debe a diferentes variables como calor, movimiento, etc.

En sus ideas sobre cosmogonía y cosmología se nos aparece como deudor directo de Anaxágoras, aunque no sólo de él. Acepta el vórtice como causa de la diferenciación del universo (N 1), la existencia de piedras invisibles debajo de los planetas (N 2), o mundos innumerables (N 1), y se refiere asimismo al meteorito de Egospótamos (N 2). El influjo de Empédocles se deja sentir, sin embargo, en su interpretación del sol como concentración de rayos (N 3).

Especialmente intenso fue su interés por las funciones del cuerpo, en el que muestra una actitud totalmente paralela a la de los médicos de la época. Contamos así con una referencia (N 5) a sus teorías sobre los sentidos, en las que son básicos los puntos de partida del aire como elemento primordial –ya que toda sensación se produce precisamente por o a tra-

vés del aire– y del papel fundamental del cerebro como centro de las sensaciones y de las funciones del cuerpo. La misma minuciosidad en la descripción anatómica se encuentra en el largo fragmento (fr. 10) sobre la disposición de las venas. Asimismo se interesó por explicar la respiración, en este caso acudiendo a la idea de vacío (N 6).

En suma, Diógenes de Apolonia se nos muestra como un exponente típico de las postrimerías del pensamiento presocrático: su eclecticismo más que una mera agregación es el resultado del aprovechamiento de una experiencia ya larga de la aventura intelectual griega por explicar el mundo. Como el atomismo, el sistema de Diógenes es un producto granado de las diversas y variadas siembras de los siglos precedentes.

Texto seguido para esta traducción

He utilizado el texto de Laks, si bien los fragmentos 2 y 3 son palabras sueltas y he preferido no recogerlos. Entre paréntesis, en todo caso, figura la numeración de Diels-Kranz. En las Noticias, el número entre paréntesis precedido de T es el del testimonio de Laks; el precedido por A, el de Diels-Kranz.

Fragmentos de Diógenes de Apolonia

1 (1) Al comenzar un tema cualquiera me parece que es necesario ofrecer un principio indiscutible y una forma de expresión sencilla y decorosa.

4 (2) Me parece, en una palabra, que todos los seres se diferencian de lo mismo y son lo mismo. Ello es patente. Pues si los seres que hay ahora en el mundo –tierra, agua, aire, fuego y todas las demás cosas que manifiestamente hay en este mundo–, si de ellos hubiera alguno diferente de otro, pero diferente por su propia naturaleza, y no fuera el caso que, aun siendo lo mismo, experimentaran transformaciones y diferenciaciones en múltiples sentidos, de ningún modo sería posible que unas cosas se mezclaran con otras, ni que hubiera provecho ni daño alguno de una a otra, ni que creciera planta alguna de la tierra, ni que naciera un animal ni otra cosa, si su configuración no fuera la de ser una misma cosa. Así que todos estos seres diferenciados de lo mismo se tornan en cada ocasión una cosa y retornan a lo mismo.

5 (7) Y eso mismo es un cuerpo imperecedero e inmortal y es por obra suya por lo que unas cosas nacen y otras mueren.

6 (3) No sería en efecto posible que, sin inteligencia, estuviera repartido de un modo tal como para albergar la medida de todas las cosas –del invierno, del verano, de la noche y del día, de las lluvias, los vientos y las bonanzas–. En cuanto a lo demás, si uno quiere observarlo reflexivamente, descubrirá que su disposición es la más perfecta que darse puede.

7 (8) Eso, pues, me parece que es evidente: que es poderoso, robusto, imperecedero e inmortal, así como sabedor de muchas cosas.

8 (4) Además de los anteriores, también son poderosos argumentos los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y éste constituye para ellos alma y entendimiento, como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta.

9 (5) Así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire; por él se ven to-

dos gobernados y dominan todas las cosas. Eso, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside. Ni una sola cosa hay que no participe de él. Ahora bien, ni una sola cosa participa de modo semejante al de otra, sino que son múltiples las formas del mismo aire y del entendimiento. Y es que es multiforme: más caliente y más frío, más seco y más húmedo, más quieto y poseedor de un movimiento más vivo, y otras muchas diferenciaciones que hay en él, ignorantes del sabor y del olor. Asimismo el alma de todos los animales es lo mismo: aire más caliente que el del exterior en que nos hallamos, pero mucho más frío que el que se encuentra en las proximidades del sol. Pero tal calor no es igual en ninguno de los animales –puesto que ni siquiera lo es en los hombres, uno en relación con otro–, si bien no difiere en gran medida, sino es de tal suerte que resultan muy similares. Con todo, exactamente igual no es posible que sea entre uno y otro ser de los que se han diferenciado, a menos que sean una misma cosa.

Así que, habida cuenta de que la diferenciación es multiforme, también son multiformes los animales y numerosos, y no se asemejan unos a otros ni en aspecto, ni en género de vida, ni en entendimiento, por causa de la multiplicidad de las diferenciaciones. Aun así, todos viven, ven y oyen por causa de lo mismo, y lo que resta del entendimiento lo poseen todos gracias a lo mismo.

10 (6) Las venas del hombre se hallan en la siguiente situación: dos son las más grandes. Éstas se extienden a través del vientre, a lo largo de la espina dorsal –una a su derecha, la otra a su izquierda– hasta las piernas, cada una por su lado, y por arriba, hasta la cabeza, a lo largo de las clavículas, a través del cuello. A partir de ellas se extienden por todo el cuerpo venas: a partir de la de la derecha, hacia las zonas de la derecha; a partir de la de la izquierda, hacia las de la izquierda; las dos más grandes, hacia el corazón, en torno a la propia

espina dorsal, y otras un poco más arriba, a través del pecho, bajo el sobaco, hacia cada una de las manos, cada una a la de su lado. Se llaman, una, esplénica; otra, hepática. Sus extremos se escinden, uno hacia el dedo pulgar, otro hacia la palma, y de éstas, otras finas y muy ramificadas hacia el resto de la mano y los dedos. Otras más delgadas se extienden a partir de las venas primeras: de la de la derecha, hasta el hígado; de la de la izquierda, hacia el bazo y los riñones.

Las que se extienden hacia las piernas se escinden en la unión de éstas con el tronco y se extienden a lo largo de todo el muslo. La mayor de ellas se prolonga por detrás del muslo y muestra con claridad su grosor; la otra, por la parte de dentro del muslo, es algo menos gruesa que la primera. Luego, por bajo de la rodilla, se extienden pierna abajo hasta el pie, de igual modo que hacia las manos. Sobre el tarso se continúan hacia los dedos. También se escinden de las principales en el vientre y el costado muchas venas finas.

Las que se dirigen hacia la cabeza a través de la garganta se muestran grandes en el cuello. De ambas, en donde acaban, se escinden muchas hacia la cabeza: las de la derecha, hacia la izquierda, y las de la izquierda, hacia la derecha; y ambas acaban junto a la oreja.

Hay otra vena en la nuca a ambos lados, junto a la grande, poco menor que ella, en la que confluyen la mayoría de las que vienen de la propia cabeza. Ésas se dirigen hacia el interior de la garganta y de ambas, bajo el omóplato, se extienden otras hacia las manos y se muestran junto a la esplénica y a la hepática, ambas un poco más pequeñas, las que sajan cuando enferma la parte de debajo de la piel –cuando el mal está bajo el abdomen sajan la hepática o la esplénica–. También se extienden otras por debajo de los pechos a partir de éstas. Hay otras finas que se extienden a partir de cada una de las principales, a través de la médula espinal hasta los testículos; otras, bajo la piel y a través de la carne, hasta los riñones; y terminan en los testículos en los hombres y en el

útero en las mujeres. Las primeras de estas venas que vienen del vientre son más anchas; luego se tornan más finas, hasta que cambian de lado, de la derecha a la izquierda o de ésta a la derecha: ésas se llaman espermáticas. La sangre más gruesa es absorbida por la carne, pero cuando la hay en exceso afluye a estos lugares más fina, cálida y espumosa.

Noticias sobre el pensamiento de Diógenes de Apolonia

1. PSEUDO-PLUTARCO, *Miscelánea* 12 (T 22, A 6). Diógenes de Apolonia propone el aire como elemento. Todas las cosas se mueven y los mundos son innumerables. Concibe la formación del mundo de la siguiente forma: al moverse el aire y hacerse raro en unos sitios y denso en otros, allí donde coincidió lo denso, produjo una masa compacta, y de igual modo lo demás, según el mismo principio. Los elementos más ligeros, que ocuparon el lugar más alto, configuraron el sol.

2. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.13.5 + 9 (T 26b, A 12). Diógenes dice que los astros son semejantes a la piedra pómez; los considera respiraderos del mundo y cree que son ígneos. Unas piedras invisibles –y por ello carentes de nombre– giran a la vez que los astros visibles; a menudo caen sobre la tierra y se apagan, como la estrella de piedra incandescente que cayó en Egospótamos.

3. ESCOLIO A APOLONIO DE RODAS 4.269 (T 35, A 18). Diógenes de Apolonia afirma que el agua del mar que baja por entonces al Nilo había sido arrebatada por el sol. Cree, en efecto, que el Nilo crece en verano porque el sol le devuelve la humedad procedente de la tierra.

4. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 2.20.10 (T 27, A 13). Diógenes dice que el sol es semejante a la piedra pómez, en la que se fijan los rayos que vienen del éter. Se apaga por el frío que choca contra el calor.

5. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 39 (T 8, A 19). Diógenes, de igual modo que la vida y el pensamiento, relaciona asimismo las sensaciones con el aire. Por ese motivo también podría pensarse que los explica por la acción de lo semejante, pues no cabe actuar ni sufrir a no ser que todo derive de una sola cosa.

La olfacción se debe al aire que hay en torno del cerebro, pues éste es compacto y adaptado a la audición (ya que el cerebro es sólo aire y venas y es extremadamente fino en aquellas cuya posición es desproporcionada), así que no se mezcla con los olores. Y es que si algún aire fuera proporcionado en la mezcla, es evidente que lo sería como cosa perceptora.

La audición se da cuando el aire que hay dentro de los oídos, movido por el que hay fuera, es transmitido hasta el cerebro.

Se ve cuando lo que vemos se refleja en la pupila y, mezclado con el aire de dentro, produce una sensación. Una prueba: si se produce una inflamación de las venas, no se mezcla con el de dentro y no se ve, aunque se produzca un reflejo en forma similar.

El gusto se da gracias a la lengua, porque es blanda y delicada.

Respecto del tacto, no precisa nada, ni cómo se produce ni de qué objetos es propio.

Después de esto, intenta explicar por qué ocurre que las sensaciones son más precisas y en qué especies.

Efectivamente, el olfato más agudo se da en los seres que tienen menos aire en la cabeza, ya que se mezcla en la menor cantidad. También, si se obtiene por un paso más largo y estrecho, pues así se discierne más deprisa. Ésta es la razón de que algunos animales sean de olfato más fino que los hombres. No obstante, caso de que el olor sea proporcionado al aire en cuanto a la mezcla, el hombre es el que percibe más.

Oyen mejor aquellos cuyas venas son finas, como ocurre con la sensación en general, y cuyo conducto para la audi-

ción es corto, delgado y recto y tienen además la oreja grande y derecha. Efectivamente, el aire que se mueve en las orejas mueve al de dentro. Si son demasiado anchas, al moverse el aire se produce un ruido y el sonido es inarticulado porque no cae sobre un cuerpo en reposo.

Tienen una vista más penetrante cuantos tienen aire y venas finas, como en los demás casos, y los que poseen un ojo más brillante. El que mejor se refleja es el color contrario, por lo cual los que tienen los ojos negros ven mejor de día y las cosas claras, y los contrarios, de noche.

Prueba de que el aire de dentro siente porque es una parte de lo divino es que muchas veces que prestamos atención a otras cosas ni vemos ni oímos.

El placer y el dolor se producen de la siguiente manera: cuando gran cantidad de aire se mezcla con la sangre y la aligera, presentándose de acuerdo con su naturaleza y atravesando todo el cuerpo, eso es el placer; cuando se presenta contra su naturaleza y no se mezcla, condensándose la sangre y volviéndose más floja y densa, el dolor; de modo semejante se explica el valor, la salud y los contrarios de éstos.

Lo que mejor discierne el gusto[2] es la lengua, porque es la más blanda y laxa y todas las venas vienen a dar en ella. Por ese motivo se producen en ella muchos síntomas en los enfermos y también evidencian los colores de los demás animales. Efectivamente, sean cuales fueren su número y su naturaleza, todos se reflejan en ella. Así es, pues, como se produce la sensación y por tales causas.

El pensar, como se dijo, se debe a aire puro y seco, ya que la humedad embota el entendimiento. Por ese motivo en sueños, en borracheras y en hartazgos se piensa peor. La humedad incluso priva del entendimiento. Prueba de ello es que los demás animales tienen menor inteligencia, pues respiran aire que viene de la tierra y absorben alimento más húmedo. Los pájaros respiran aire más puro, pero tienen una naturaleza semejante a la de los peces, ya que su carne es firme y el aire no pasa por toda ella, sino que se detiene en la zona del vientre. Por ello digieren rápidamente el alimento y carecen de inteligencia. A su forma de alimentarse se añade también su boca y su lengua, ya que no pueden comprenderse entre sí. Las plantas, como son huecas y no toman aire, se hallan totalmente desprovistas de la capacidad de pensar.

2. «Gusto» trata de traducir el doble sentido «placer» (general, buen estado del individuo) y «sabor» que tiene el término griego *hedone*.

La causa de que los niños carezcan de inteligencia es la misma: tienen mucha humedad, de suerte que el aire no puede pasar a través de todo su cuerpo, sino que se mantiene aparte en la zona del pecho; por ello son obtusos y faltos de inteligencia. Asimismo son irascibles y en general impetuosos y volubles, porque se expulsa mucho aire de conductos pequeños. Esa misma es la causa del olvido; como el aire no puede extenderse por todo el cuerpo, uno no puede comprender. La prueba es que los que intentan rememorar sienten una angustia en la zona del pecho y cuando encuentran lo que buscaban, se produce la dispersión del aire y se sienten aligerados del dolor.

6. ARISTÓTELES, *Acerca de la respiración* 471a3 (T 12, A 31). Diógenes, por su parte, sostiene que los peces, cuando expulsan el agua por las branquias, toman aire del agua que rodea su boca, merced al vacío que se produce en ella.

LOS PRIMEROS[1] ATOMISTAS

El atomismo es la última gran creación de los llamados presocráticos, si bien la teoría conocerá posteriores desarrollos y precisiones en manos de Epicuro y de Lucrecio. Sus primeros postulados fueron obra de dos filósofos que a menudo se citan juntos: Leucipo y su discípulo Demócrito, si bien el alumno oscureció y eclipsó a su maestro, probablemente porque en sus escritos –que fueron asimismo más numerosos– precisó y desarrolló las teorías del iniciador de la escuela. No extraña, pues, que reine una cierta oscuridad sobre la figura de Leucipo, hasta el extremo de que algunos autores, a partir de un texto de Epicuro, probablemente mal interpretado, han llegado a afirmar que Leucipo ni siquiera existió. Dado que Demócrito nació hacia 460 a.C. y que Leucipo era mayor que él, debemos llevar algunos años antes la fecha de nacimiento de este último. En cuanto a su patria, se mencionan en la tradición los nombres de Mileto, Elea y Abdera, lo que puede querer decir que estuvo en las tres ciudades o quizá simplemente que se le ve como a un continuador de la es-

1. Especifico «primeros atomistas», esto es, Demócrito y Leucipo, porque el atomismo tuvo luego su continuación en Epicuro y Lucrecio, que, por razones obvias, no son tratados en este libro.

cuela milesia antigua, que se percibe su clara conexión con la eleática (incluso se nos dice que fue discípulo de Zenón) y que se le relaciona con Demócrito, que, él sí, era de Abdera, en Tracia, como Protágoras. A Leucipo sólo se le atribuye una obra llamada *Gran ordenación del cosmos* y otra titulada *Sobre la inteligencia,* a la que pertenece el único fragmento literal conservado de este autor (fr. 2).

Algo más sabemos de Demócrito, hombre de gran longevidad y que viajó a muchos países: Egipto, Persia y Babilonia, quizá incluso a la India. Con todo, y como veremos, la teoría atómica no procede de ideas orientales, sino del desarrollo de las líneas filosóficas de su época en Grecia. Sabemos que fue un autor muy prolífico. Un tal Trasilo ordenó su obra en tetralogías (como se hizo también con Platón) y le asignó trece (es decir, 52 obras), 8 libros de ética, 16 de física, 12 de matemáticas, 8 de música, lengua y literatura, 8 de temas técnicos y un número de obras no clasificables o sospechosas de no ser auténticas. Asimismo tuvo fama de erudito y de gran estilista de la prosa. La antigüedad lo situaba como la contrafigura de Heráclito, no sólo porque se decía de él que era clarísimo, por oposición a la proverbial oscuridad del filósofo de Éfeso, sino porque se le consideraba hombre vital y riente, frente a la imagen «llorona» de Heráclito.

Pese al prestigio de que gozó en su tiempo, la transmisión de la literatura griega nos ha jugado, en el caso de Demócrito, una mala pasada. De su cuantiosa producción no nos ha llegado más que apenas unos trescientos fragmentos breves –lo que es sin duda un número elevado–, pero, lamentablemente, sólo de los aspectos éticos, los que más interesaron a los eruditos de los siglos de la transmisión, mientras que lo que debió de ser un rico acervo de ideas sobre física, ciencia, matemáticas e incluso literatura se nos ha perdido irremisiblemente.

Lo más original que debemos a los atomistas –y de ahí reciben su nombre– son las teorías físicas sobre los átomos. De

ellas no tenemos, como digo, fragmentos literales, pero sí noticias muy precisas y bastante fiables. En ellas, sin embargo, es corriente que se atribuyan las bases de la teoría, bien a Leucipo y Demócrito juntos, bien a uno u otro por separado, sin que los intentos de los investigadores modernos por distinguir lo que pertenece a Leucipo y lo que fue añadido por Demócrito hayan llevado a conclusiones firmes. Por ello prefiero presentar aquí la teoría en conjunto y prescindir de la autoría de cada uno de sus puntos.

Contra lo que pudiera parecer a un lector moderno, que tendería a aproximar el atomismo griego a las versiones modernas de la teoría, las bases de las que partieron Demócrito y Leucipo no fueron físicas, sino de orden lógico y metafísico, ya que su punto de partida fueron los principios parmenídeos. Como señala Aristóteles (N 1), Leucipo elaboró una teoría que pretendía respetar las características generales del ser postuladas por la escuela eleática; así, no cree en la generación ni en la corrupción del ser, ni en el paso de lo uno a lo múltiple, ni viceversa. Ahora bien, intenta conciliar estos principios con los datos de los sentidos, que de modo inequívoco nos manifiestan que las cosas se generan y corrompen, se mueven, se transforman y son plurales. Como no es posible el movimiento sin vacío –recuérdense las argumentaciones de Meliso sobre el tema–, era preciso elaborar una teoría que admitiera el ser y el vacío, sin hacerlos incompatibles, si se quería dar cabida al movimiento en los presupuestos eleáticos de la teoría del ser. En efecto, Leucipo y Demócrito desarrollan una explicación de la realidad basada en una nueva forma de concebir el ser y el vacío. Se postula en primer lugar que lo que es es corpóreo, identificando así ser con corporeidad, de forma más manifiesta de lo que antes se había hecho. En segundo lugar, se prosigue con el razonamiento expuesto por Meliso en el fragmento 8: «Si, en efecto, hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno». Paradójicamente, un argumento de Meliso para defender la unidad del ser se convierte en la base de la argumentación de lo contrario. Los atomistas consideran que esta pluralidad del ser con idénticas características del uno parmenídeo es perfectamente posible. La materia es, pues, uniforme, una sola naturaleza, pero múltiple, son partículas indivisibles (átomos) del ser único, en número infinito. Cada átomo reproduce el uno y es, por tanto, ingénito, imperecedero, imposible de aumentar o disminuir, homogéneo, finito, pleno, continuo e indivisible, cumpliendo así las condiciones parmenídeas del ser. El problema consiste en determinar qué separa este ser distribuido en unidades mínimas, y a ello responden los atomistas considerando que es el vacío. El vacío no es porque no tiene corporeidad, pero no por ello deja de haberlo. No se trata de un no-ser absoluto, como el de Parménides, sino de un no-ser relativo al ser que son los átomos. Su postulado obedece a la exigencia lógica de explicar el movimiento. En tanto que lo hay, el vacío es, con el mismo derecho que lo pleno.

Sobre esta base, las diferencias cualitativas entre los seres obedecen, de un lado, a las diversas proporciones de átomos y vacío que hay en cada cuerpo, y de otro, a las diferencias que hay entre los átomos que lo componen. Y es que los átomos, además de ser infinitos en número, tienen infinitas formas y tamaños: el argumento para postular esta multiplicidad de formas es, por un lado, que no hay razón para que tengan una figura más que otra (N 2), y por otro, que con ello se explica la inmensa variedad de seres existentes en el mundo. Así, pues, las diferencias cualitativas quedan reducidas en último término a diferencias cuantitativas y locales, es decir, a que los átomos se diferencian en forma, en orientación y en disposición (N 3), como se explica con el excelente ejemplo de las letras (cf. también N 4-5).

Los átomos son enormemente pequeños, por lo que escapan a nuestra percepción. Sólo resultan visibles los conjuntos que forma la agrupación de muchos de ellos. En cuanto

a algunas de sus propiedades, hay cierta contradicción en las fuentes. Así, por ejemplo, con respecto a la cuestión del peso de los átomos, contamos con testimonios que no coinciden demasiado bien entre sí. Mientras que Aecio (N 8) dice expresamente que carecen de peso, Aristóteles dice justo lo contrario, que son tanto más pesados cuanta mayor es su masa (N 7). La cuestión se debe probablemente a que Aristóteles consideraba lo que hoy llamamos «gravedad» un movimiento natural. Para los primeros atomistas, los átomos carecen de ese movimiento natural (sería Epicuro el que añadiría la idea de que los átomos caen a través del espacio por su peso). Los átomos estarían flotando en el vacío sin caer hacia ninguna parte. Sólo cuando intervienen en un remolino (cf. N 4) muestran una tendencia a moverse en dirección al centro del remolino. Entonces, agrupados, sí que se da el caso de que los objetos resultantes muestran mayor o menor tendencia a moverse hacia abajo cuanto mayor sea la cantidad de átomos y menor la de vacío que los componen, más aún si tenemos en cuenta que todos los átomos son de la misma materia.

Aristóteles insiste en N 10 en su demanda de que los atomistas expliquen cuál es el movimiento natural de los átomos. En efecto, los atomistas hablan de los movimientos producidos por el encontronazo entre diversos átomos, que tiene lugar por la coincidencia en sus trayectorias (N 11-13). Pero antes de producirse tales encuentros cabría plantearse qué es lo que mueve a los átomos. Todo parece indicar que Leucipo y Demócrito no se plantearon el problema, sino que admitían, por un lado, dentro de la más pura tradición jonia, que el movimiento era un hecho normal, y por otro, desde la perspectiva eleática, que el movimiento era posible si había vacío, luego ya no había necesidad de explicar por qué los objetos se mueven, o mejor cabría decir, habría tanta necesidad de explicar por qué se mueven como la que habría de explicar por qué no iban a moverse.

Sobre estos postulados, explican la formación de los cuerpos compuestos por el encuentro casual de diversos átomos que, por la congruencia de sus formas, tamaños y disposiciones, son susceptibles de enlazarse, en lugar de salir rebotados (N 13), bien entendido que esta unión es puramente de contigüidad, no de mezcla, pues los átomos son impasibles (N 13), de modo que la percusión violenta de otra masa de átomos puede desengancharlos, sin que cada átomo pierda nunca su individualidad.

En este contexto, los atomistas examinan la formación del mundo con una perspectiva infinitamente más amplia de lo que lo habían hecho sus predecesores. Dado que los átomos son infinitos en cantidad y en formas y dado asimismo que las posibilidades de reunión de estos átomos son también infinitas, postulan una teoría que va mucho más allá de lo que puede avanzar la experiencia humana, y que se aproxima a las modernas concepciones cosmológicas, ya que no hay en ella ninguna mente ordenadora, como en Anaxágoras, sino un conjunto de factores puramente mecánicos. Al mismo tiempo, sin embargo, estiman que se trata de un proceso muy similar al del nacimiento de los seres vivos, conservando así la típica relación que establecen los presocráticos entre los niveles cósmicos y los biológicos. Hemos de ver, por último, en qué gran medida configuran una síntesis de aportaciones anteriores.

Así, pues, según la descripción de los hechos que nos da Diógenes Laercio (N 14), en la cosmogonía atomista es importante el principio de la atracción de lo semejante por lo semejante. Todo se describe como un proceso mecánico: los múltiples rebotes producidos entre átomos contiguos producen un movimiento circular (como en Anaxágoras, sólo que sin intervención de un elemento extraño), que, en consecuencia, configura una membrana. Este último detalle nos recuerda mucho a Anaximandro.

No obstante, el proceso de configuración descrito no es algo que se haya producido una vez, para crear nuestro úni-

co universo, sino que se trata de un proceso continuo, que da lugar a innumerables mundos distintos, una impresionante ampliación de la visión del cosmos, en la que el protagonismo de la tierra queda minimizado hasta el extremo (N 15). Dado que los átomos son innúmeros, en efecto, no hay razón para que formen un mundo único. Otro atomista, Metrodoro de Quíos, lo expresó de un modo muy gráfico (fr. A 6 D.K.): «Es tan extraño que en una gran llanura crezca una sola espiga como en un vacío infinito un solo mundo».

Ello nos lleva a una interesante cuestión: las relaciones entre necesidad y azar en el pensamiento atomista. Para Aristóteles, las combinaciones de átomos que dan lugar a mundos innumerablemente distintos serían puramente azarosas, porque no hay en ellas un plan prefijado ni un objetivo teleológico. Para los atomistas no es así, como declara Leucipo en el único fragmento que de él se nos ha conservado (fr. 2). Por más que las posibilidades de combinación sean infinitas y que ello nos dé la impresión de que son azarosas, una determinada colisión de átomos produce necesariamente el mismo efecto. De ahí que afirmen que nada ocurre azarosamente.

En este contexto de la teoría atomista hay que situar las ideas de Demócrito sobre el alma. Partiendo de la base de que para los presocráticos en general «alma» es fundamentalmente el principio de la moción y de la vida, considera que lo que habitualmente se llamaba «alma» no era sino un conjunto de átomos esféricos –esto es, los que producen la consistencia del fuego– cuya forma provoca que sean capaces de mover a los demás y de pasar a través de todo sin engancharse. Ahora bien, lo más curioso es que consideran que estos átomos esféricos no permanecen en el interior del individuo durante toda su vida, sino que vagan por el aire y son incorporados al interior del cuerpo con la respiración, volviendo luego a salir y a ser sustituidos por otros (N 16).

En cuanto a las sensaciones, las explicaciones dadas por Leucipo y Demócrito se ajustan asimismo a la teoría atómica general. En efecto, si lo único que existe son átomos y vacío, toda sensación tiene que darse por contacto (N 17)[2], por lo que la visión y la audición no son sino el impacto de una imagen del exterior (N 18). Teofrasto (N 19) nos da algunos detalles interesantes sobre la explicación de Demócrito sobre el proceso de las sensaciones, explicación que en realidad desarrolla la antigua teoría de Empédocles de los efluvios. Es éste, sin duda, uno de los aspectos más flojos de la teoría atomista, criticado de forma demoledora por Aristóteles en su obra *Acerca de la sensación y de lo sensible*[3]. En cuanto a los sabores, se corresponden con las formas de los átomos que los producen, en la idea de que el gusto no es sino una forma de tacto. Como colofón cabe recoger la idea general de Demócrito de que no conocemos nada verdadero, sino sólo los cambios que las cosas producen en nuestro cuerpo (fr. 9, cf. fr. 10). Así, pues, las cualidades, como tales, no existen; tienen un carácter puramente convencional, ya que lo único real son los átomos y el vacío (fr. 125). A la luz de estas ideas cabe entender el fragmento 11, en que distingue dos formas de conocimiento, la genuina y la oscura, aunque la corrupción del texto no nos permita comprenderlo del todo por sí mismo. Verosímilmente Demócrito distinguía una forma de conocer por los sentidos, que era falsa, y otra genuina, la intelectual, probablemente basada en el verdadero conocimiento de las cosas, o, lo que es lo mismo, la que comprendía que lo único existente eran átomos y vacío.

2. Un átomo es impasible y sólo el impacto de otro puede producir un efecto –un desplazamiento, que no otro cambio– en él. La actuación de unos átomos sobre otros sin mediar un contacto es, por tanto, inexplicable para los atomistas.
3. Cf. mi traducción de esta obra en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid 1987.

Los más de los fragmentos de Demócrito que nos han llegado se refieren a la ética y se expresan por medio de aforismos. Muchos de ellos vienen atribuidos por la tradición a un tal Demócrates, pero hoy hay casi general acuerdo en que «Demócrates» no es sino una corrupción del nombre de Demócrito. En ellos se ocupa de temas de la vida corriente –como la educación de los hijos, el comportamiento ante la adversidad o ante el éxito, de las relaciones entre naturaleza y cultura–, a veces de otros más profundos –sobre la condición del hombre y la contraposición entre alma y cuerpo–, a veces de cuestiones más tópicas. A menudo no están exentos de una cierta dosis de ingenio y buen humor. En general, Demócrito se alinea en estas sentencias al extremo de una tradición temática ya abordada por la literatura, si bien presenta la originalidad de que se trata de una ética sin sanciones externas a la razón, y totalmente naturalista. Aunque en los pasajes referidos a la ética no hay alusiones a la teoría atomista, en ningún caso son incompatibles con ella.

Sabemos que Demócrito escribió también sobre biología, medicina y fisiología (sobre estos temas son los frs. 12, 15, 27-30), sobre lenguaje y literatura (cf. los frs. 16-26), religión, lógica y matemáticas (cf. frs. 155.155a), pero la escasez de los fragmentos y confusas noticias que nos han llegado sobre sus modos de pensar en estos temas convierten la reconstrucción de sus teorías en una tarea demasiado laboriosa para emprenderla aquí[4].

Como hemos visto, y para concluir, el atomismo es probablemente la muestra más lograda de todo lo que podía dar de sí el pensamiento presocrático. En él se mantienen los esquemas cosmogónicos jonios, más explicitados que nunca, a partir de una única sustancia fundamental (junto al vacío), definitivamente liberada de hilozoísmo o de carácter divino.

4. Cf. una excelente exposición de la cuestión en W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, Madrid 1986, 472 y ss.

Asimismo vemos cómo se evita recurrir a un agente externo y se precisa claramente cuáles son los medios por los que se producen las transformaciones de lo real.

Por otra parte, se da en la teoría atomista solución a las aporías lógicas planteadas por la escuela eleática: las características postuladas para el ser se mantienen en su integridad, pero al mismo tiempo se salva la realidad de lo que perciben los sentidos (nacimiento, muerte, cambio y movimiento), sin olvidar que también se aprovechan en ella conceptos elaborados por los pitagóricos, fundamentalmente la existencia de vacío.

Se llega, pues, con el atomismo a una concepción del cosmos extraordinariamente amplia y avanzada, en la que es central la idea de infinito, tanto espacial como temporal, y también en cuanto a los mundos que son posibles dentro de él. En suma, Leucipo y Demócrito, sobre todo este último, elaboraron una explicación total de la realidad, sólo competida luego por el sólido sistema aristotélico.

Después de los atomistas –que se verían continuados, como dije, por Epicuro y por Lucrecio–, los derroteros de la filosofía iban a ser otros; tras las ilustradas y relativistas concepciones de los sofistas, el moralismo a ultranza de Sócrates y el idealismo platónico, se desembocará en la gran síntesis de Aristóteles. Más tarde, las líneas de pensamiento del estagirita van a marcar lo que serían los pasos de la filosofía posterior, orillando como marginales las creaciones presocráticas y propiciando su desaparición como obras completas. Tendríamos que esperar el desarrollo científico que se inicia en el siglo XVIII y que progresa en el XIX y el XX para volver a conocer una nueva teoría atomista, ésta formulada sobre presupuestos totalmente distintos, pero que, sin embargo, vio desde el primer momento en el atomismo griego su precedente y su prefiguración.

TEXTO SEGUIDO PARA ESTA TRADUCCIÓN

El de la edición de Diels y Kranz, salvo que he prescindido de los fragmentos que consisten en una palabra, los repetidos en dos lugares o los que son irrelevantes en traducción. Acepto en el fragmento 209 la corrección de Orth πικρή en vez de σμικρή. Asimismo he añadido a las noticias el texto publicado por Orth (v. Bibliografía, p. 391 *infra*). Hay que advertir que, como las noticias proceden indistintamente de los pasajes recogidos por Diels y Kranz como de Leucipo o de Demócrito, en lugar de señalar simplemente el número de fragmento, indico también el número de autor, de modo que los señalados como 67A proceden de la colección de testimonios de Leucipo, y los señalados como 68A, de la de Demócrito.

Fragmento de Leucipo

2 Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad.

Fragmentos de Demócrito

1a Se ven forzados a saciarse por partida doble[5].

2 Tritogenia[6]: sabiduría; y es que son tres las consecuencias que se derivan de tener buen juicio: calcular bien, hablar bien y actuar como es debido.

3 Quien trata de ser feliz no debe ocuparse de muchos asuntos, ni en lo público ni en lo privado, ni elegir actividades que excedan su propia capacidad y su naturaleza, sino tener la suficiente precaución como para, en caso de que la suerte se le ponga de cara y lo esté llevando, en su opinión, demasiado lejos, renunciar y no tratar de llegar más allá de sus posibilidades, pues es cosa más segura una empresa mesurada que una gran empresa.

5. Los hombres, cuando se ven vencidos por el acoso de la muerte.
6. Se trata de un epíteto de Atenea, cuyo sentido exacto se discute aún hoy. La interpretación más verosímil es «nacida junto al río Tritón». Demócrito hace una etimología peculiar para conciliar el sentido del epíteto con el carácter de diosa de la sabiduría que tiene Atenea.

5 Demócrito decía de Anaxágoras que no eran suyas las opiniones acerca del sol y de la luna, sino antiguas, y que él sólo las había aprovechado. Ridiculizaba también su teoría sobre la ordenación del mundo y el intelecto y lo aborrecía porque no le había interesado en absoluto.

6 Es menester que el hombre reconozca, de acuerdo con esta regla, que se halla apartado de la realidad.

7 Este razonamiento pone efectivamente de manifiesto que en realidad no sabemos nada acerca de nada, sino que la opinión de cada uno es azarosa.

8 Aunque será evidente que conocer lo que es cada cosa en realidad es imposible.

9 Nosotros en realidad no conocemos nada verdadero, sino los cambios que se producen según la disposición del cuerpo y de lo que en él se introduce o le ofrece resistencia.

10 Que no comprendemos cómo es o cómo no es en realidad cada cosa ha quedado demostrado de múltiples maneras.

11 Dos son las formas de conocimiento: una genuina, otra oscura. En la oscura se incluye todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto, tacto. La genuina se distingue de ésta [...]. Cuando la oscura no puede ver con mayor detalle, ni oír, ni oler, ni gustar ni percibir por el tacto, sino que con mayor sutileza...

12 El gran año tiene 82 años con 28 meses intercalares.

15 La tierra es oblonga, con un largo vez y media mayor que el ancho.

16 El hexámetro dactílico fue inventado por Museo.

17 No puede haber un buen poeta sin un enardecimiento de su espíritu y sin un cierto soplo como de locura.

18 Lo que escribe un poeta por inspiración divina y por un aliento sacro es sin duda hermoso.

21 Homero configuró una hermosa construcción de palabras muy variadas porque participaba de una naturaleza divina.

23 Eso de «ojalá hubiera muerto antes» (Homero, *Ilíada* 7.390) lo dice el heraldo... para sí y en voz baja, según cree Demócrito, porque estima inadecuado que lo diga abiertamente.

24 A Eumeo lo consideraron los antiguos tan digno de interés que incluso le buscaron una madre: Demócrito, a Penia (Pobreza).

25 Algunos creen que la ambrosía son los vapores de los que se alimenta el Sol, según cree también Demócrito.

26 Demócrito, que considera convencionales los nombres, lo funda en cuatro pruebas: por homonimia, pues cosas distintas se designan con el mismo nombre, por lo que evidentemente el nombre no es por naturaleza; también por polinimia, pues si se aplican nombres distintos a una y la misma cosa, ésta sería a la vez cosas sucesivas, lo cual es imposible; tercero, por el intercambio de nombres, ya que ¿por qué motivo le cambiaríamos a Aristocles su nombre por el de Platón y a Tirtamo el suyo por el de Teofrasto [7], si los nombres fueran por naturaleza? Por último, por la inexistencia de nombres semejantes; ¿por qué decimos de «pensamiento», «pensar», pero de «justicia» ya no formamos un derivado? Así que los nombres son por convención, no por naturaleza. Él mismo le llama a la primera prueba «de la polisemia», a la segunda «del equilibrio», a la tercera «de la metonimia», a la cuarta «de lo innombrado».

27 Mencionan Diógenes y Magón la zona septentrional del cielo, porque consideran que las viñas expuestas a este punto se tornan muy feraces, aunque son inferiores a otras por la calidad del vino.

27a Que las abejas pueden nacer de un novillo muerto nos lo dicen Demócrito y Magón y no menos Virgilio.

28 Demócrito, en el libro que llamó «De la agricultura», cree que obran de manera poco productiva quienes vallan sus huertos, ya que un muro fabricado de adobe no puede perdurar, atacado como se ve las más de las veces por lluvias y temporales, mientras que uno de piedra reclama gastos que exceden la importancia del asunto. En efecto, si alguien quisiera ponerle una cerca a una extensión amplia de terreno necesitaría un patrimonio para ello.

30 Pocos son los hombres sensatos que tienden sus manos hacia el lugar que los griegos llamamos ahora aire y dicen: «Todo se lo dice Zeus a sí mismo, todo lo sabe, lo da y lo quita y él es el rey de todas las cosas».

7. Aristocles y Tirtamo eran los verdaderos nombres de los filósofos que pasaron a la historia por sus apodos de Platón y Teofrasto, respectivamente.

31 La medicina sana las enfermedades del cuerpo, mas la sabiduría libera al alma de padecimientos.

32 La unión sexual es una pequeña apoplejía. Pues el hombre se sale del hombre y se ve desgarrado como si una especie de golpe lo partiera en dos.

33 La naturaleza y la enseñanza son cosa semejante. Y es que la enseñanza remodela al hombre y, al remodelarlo, actúa como la naturaleza.

34 El hombre es un mundo en miniatura.

35 Si alguien presta atención con buen sentido a estas máximas mías realizará muchas acciones propias de un hombre de bien en vez de muchas mezquinas.

37 Quien escoge los bienes del alma escoge algo más divino; quien escoge los de su morada corporal escoge lo humano.

38 Es hermoso evitar que otro cometa injusticia, pero si no, también lo es no ser cómplice de la injusticia.

39 Es preciso, o bien ser bueno, o bien imitar al que lo es.

40 Ni en el cuerpo ni en las riquezas hallan los hombres su felicidad, sino en la integridad y la cordura.

41 No por miedo, sino por obligación, hay que apartarse de los yerros.

42 Gran cosa es, aun en las desgracias, tener presente lo que es debido.

43 El cambio de opinión en las acciones vergonzosas es la salvación de la vida.

44 Se debe ser veraz, no charlatán.

45 El que agravia es más infeliz que el agraviado.

46 Grandeza de alma es sobrellevar serenamente el error.

47 Lo adecuado es ceder ante la ley, ante el gobernante y ante el más sabio.

48 El hombre de bien no toma en consideración los reproches de la gente ruin.

49 Es duro verse gobernado por un inferior.

50 Quien se halla enteramente dominado por la riqueza nunca podría ser justo.

51 Para persuadir resulta muchas veces más poderosa la palabra que el oro.

53 Muchos son los que sin haber aprendido la razón de las cosas viven de acuerdo con la razón.

53a Muchos que cometen las acciones más vergonzosas arguyen las mejores razones.

54 Los necios se vuelven sensatos en la desdicha.

55 En materia de virtud, es necesario esforzarse por hechos y acciones, no por palabras.

56 Conocen lo que está bien y se esfuerzan por ello los que están bien dotados para eso.

57 La nobleza de las bestias es el vigor de su cuerpo, la de los hombres, la buena disposición de su modo de ser.

58 Las esperanzas de los que tienen buenas razones son realizables; las de los necios, imposibles.

59 Ni el arte ni la sabiduría son alcanzables si uno no ha aprendido.

60 Es mejor censurar los yerros propios que no los ajenos.

61 A quienes tienen un modo de ser bien ordenado, la vida les resulta asimismo ordenada.

62 Lo bueno no es no cometer injusticia, sino no querer hacerlo siquiera.

63 Elogiar los hechos hermosos es hermoso, pues hacerlo de los viles es acción propia de un falso y un mentiroso.

64 Muchos eruditos carecen de sentido común.

65 Debemos procurar poseer un algo grado de sentido común, no de erudición.

66 Más vale meditar antes de obrar que arrepentirse.

67 No confiéis en todos, sino en las personas acreditadas, pues lo primero es una simpleza; lo otro, propio de una persona sensata.

68 No se es un hombre acreditado o desacreditado sólo por lo que uno hace, sino también por lo que uno pretende.

69 Para todos los hombres es lo mismo lo bueno y lo verdadero; lo grato, en cambio, es diferente para cada uno.

70 Propio de un niño, no de un hombre, es desear desmesuradamente.

71 Los placeres intempestivos engendran disgustos.

72 Los apetitos desmesurados por una cosa ciegan el alma para todas las demás.

73 Es amor justo desear sin arrogancia las cosas bellas.

74 Ningún placer debe admitirse si no es conveniente.

75 Más les vale a los insensatos ser mandados que mandar.

76 Para los necios la maestra no es la palabra, sino la desgracia.

77 Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes sólidos.

78 Conseguir bienes no es inútil, pero hacerlo a costa de injusticia es lo peor de todo.

79 Es penoso imitar a los malos y no querer hacerlo con los buenos.

80 Es indecente que por meterse en asuntos ajenos se ignoren los propios.

81 La continua vacilación deja las empresas sin terminar.

82 Falsos y aparentemente buenos son los que lo hacen todo de palabra y no de hecho.

83 La causa de un yerro es el desconocimiento de lo mejor.

84 El que comete acciones vergonzosas debe avergonzarse primero de sí mismo.

85 El que discute y charlatanea mucho es naturalmente incapaz para el aprendizaje de lo que es debido.

86 Es arrogancia hablar de todo y no querer oír nada.

87 Debemos vigilar al malvado, no sea que aproveche una ocasión.

88 El envidioso se aflige a sí mismo como a un enemigo.

89 Malo no es el que comete injusticia, sino el que quiere hacerlo.

90 El odio entre parientes es mucho más penoso que entre extraños.

91 No te hagas receloso con todos, sino precavido y seguro.

92 Debemos recibir favores con el propósito de corresponder a ellos con creces.

93 Cuando hagas un favor, mira bien antes a quién se lo haces, no sea un ingrato que te devuelva mal por bien.

94 Favores pequeños en el momento oportuno resultan los más grandes para quienes los reciben.

95 Mucho valen los honores para las personas sensatas que se dan cuenta de por qué se les honra.

96 Generoso no es el que tiene su mirada puesta en la compensación, sino el que hace bien por su propia elección.

97 Muchos que parecen ser amigos no lo son, y otros que no lo parecen lo son.

98 La amistad de un solo hombre sensato vale más que la de todos los insensatos.

99 Vivir no merece la pena para quien no tiene ni siquiera un buen amigo.

100 Mal carácter tiene aquel a quien no le duran mucho los amigos ya probados.

101 Vuelven muchos la espalda a los amigos cuando de la abundancia caen en la pobreza.

102 Hermoso en todo es lo equitativo. En cambio, el exceso y el defecto no me lo parecen.

103 Por nadie es amado, me parece, quien no ama a nadie.

104 Un anciano agradable es el gracioso que sabe hablar en serio.

105 La belleza del cuerpo es como de un animal si por debajo no hay inteligencia.

106 En la bonanza encontrar un amigo es fácil; en la desgracia, lo más difícil de todo.

107 No son amigos todos los allegados, sino los que están en consonancia con respecto a lo que conviene.

107a No es digno que quienes son hombres se rían de las desgracias de los hombres, sino que se compadezcan de ellas.

108 A los que buscan los bienes, a duras penas les caen en suerte; los males, en cambio, incluso a los que no los buscan.

109 Los criticones no están naturalmente dotados para la amistad.

110 Que una mujer no se ejercite en el hablar, pues eso es terrible.

111 Verse gobernado por una mujer sería para un hombre la máxima afrenta.

112 Es propio de una inteligencia divina tratar siempre sobre algo hermoso.

113 Gran daño hacen a los necios quienes los elogian.

114 Es mejor verse elogiado por otro que por uno mismo.

115 Si no comprendes el motivo de los elogios, ten presente que te están adulando.

116 Vine a Atenas y nadie me reconoció.

117 En realidad nada sabemos, pues la verdad se halla en lo profundo.

118 Prefiero encontrar la explicación de algo a que la realeza de los persas venga a mis manos.

119 Los hombres han modelado la imagen de la suerte como excusa para su propia irreflexión. Rara vez, en efecto, la suerte está reñida con la inteligencia. Por el contrario, la mayor parte de las cosas de la vida las lleva por buen camino una inteligente penetración.

124 Los hombres serán uno, y un hombre, todo[8].

125 Por convención, el color; por convención, lo dulce; por convención, lo amargo; pero en realidad átomos y vacío. *(Hablan los sentidos:)* ¡Mente infeliz! Tú que obtienes de nosotros tus convencimientos, ¿tratas de acabar con nosotros? Nuestra caída sería tu ruina.

126 *(De los gusanos)* que a la manera de una ola se extravían en su marcha.

127 Al rascarse disfrutan los hombres y les sucede lo mismo que cuando hacen el amor.

129 Conciben en su inteligencia ideas divinas.

142 *(Los nombres de los dioses)* son imágenes sonoras.

143 *(De la ira desaforada proceden)* cuantos males podría uno figurarse.

144 La música es la más joven de las artes, porque no responde a una necesidad, sino que surge de lo que era ya superfluo.

8. A propósito de que el semen es segregado, según Demócrito, por todo el cuerpo.

145 La palabra es sombra del hecho.

146 La razón está habituada a obtener de sí misma sus disfrutes.

147 Los cerdos se gozan en el estiércol.

148 El ombligo es lo primero que se configura en la matriz, como fondeadero contra la sacudida y el descarrío; una amarra y un rodrigón para el fruto que se está engendrando y para el venidero.

149 *(Si se abriera nuestro interior se encontraría)* un almacén y acopio de males variado y lleno de pasiones.

150 *(Hay que evitar las razones)* de los pendencieros y de los cordeleros.

151 En pez compartido no hay espinas.

152 Nada nos arroja Zeus que no encubra el brillante resplandor del cielo sereno.

153 Es ruinoso tratar de agradar a los vecinos.

154 De los animales somos alumnos en lo más importante: de la araña, en el tejido y el zurcido; de la golondrina, en la albañilería; de los animales canoros –el cisne y el ruiseñor–, en el canto, por imitación.

155 Si un cono se secciona por un plano paralelo a la base, ¿cómo debemos pensar que resultan las superficies de los pedazos, iguales o desiguales? Pues caso de ser desiguales comportarán que el cono es irregular y tiene muchas incisiones y rugosidades como escalones, pero de ser iguales

serán iguales los pedazos y parecerá un cono con propiedades de un cilindro: la de estar configurado por círculos iguales y no desiguales, lo cual es totalmente absurdo.

155a La esfera es toda ella una especie de ángulo *(pues si todo lo que se dobla forma un ángulo, la esfera que toda ella está doblada es toda ella un ángulo).*

156 Algo no tiene más existencia que nada[9].

157 Es preciso aprender el arte de la política, que es la más importante, y arrostrar los esfuerzos de los que resultan las grandezas y los prestigios para los hombres.

158 Nuevos son cada día los pensamientos de los hombres.

159 Si en un proceso entablado por el cuerpo contra el alma por los dolores que sufrió y los males que padeció a lo largo de toda su vida fuera yo el juez de la querella, con gusto condenaría al alma sobre la base de lo que echó a perder del cuerpo por sus descuidos, lo que desfalleció con sus borracheras y lo que arruinó y destrozó con los placeres; igual que del mal estado de un instrumento o de un utensilio culpo al que lo usó negligentemente.

160 No es vivir mal *(vivir de un modo insensato, inmoderado e impío)*, sino estar mucho tiempo muriéndose.

161 *(Los eclipses son)* derribos.

164 Los animales, en efecto, se emparejan con animales de su misma especie, como palomas con palomas y grullas

9. Afirmación comprensible en el marco de la teoría democrítea de los átomos y el vacío, cf. N4.

con grullas, del mismo modo que los demás irracionales e incluso los inanimados, como puede verse en los granos cernidos y en los guijarros a orillas del mar. Pues en el primer caso, por el giro del cedazo se ordenan por separado lentejas con lentejas, cebada con cebada y trigo con trigo; en el segundo, por el impulso del oleaje, los guijarros alargados se ven impulsados con los alargados al mismo sitio y los redondeados con los redondeados, como si tuviera una cierta capacidad de congregar las cosas la semejanza que hay entre ellas.

165 Esto es lo que afirmo respecto del universo: el hombre es lo que todos sabemos.

166 A los hombres se les aproximan ciertas imágenes *(unas buenas y otras malas, por lo que desean)* habérselas con imágenes propicias.

167 Del todo se segregó un torbellino de variadas formas.

168 *(Llama a los atómos)* naturaleza *(y dice que)* se desparraman por alrededor.

169 No anheles conocerlo todo, no sea que te vuelvas ignorante de todo.

170 Propias del alma son ventura y desventura.

171 La ventura no reside en granados ni en oro. El alma sí es residencia de la suerte.

172 De las mismas cosas que tenemos como bienes podría también sobrevenirnos una parte de males, si bien de esos males nos sería posible guardarnos. Por ejemplo, el

agua profunda es útil para muchas cosas, si bien puede tornarse en mal, pues existe el riesgo de ahogarnos; ahora bien, se ha encontrado un recurso: aprender a nadar.

173 A los hombres los bienes se les tornan males si uno no sabe encaminarlos ni conducirlos favorablemente. No es justo contar estos casos entre los males, sino entre los bienes, y al que se lo propone le es posible usar los bienes como protección contra los males.

174 El que se siente satisfecho y emprende acciones justas y legítimas está contento, tanto en vela como en sueños, y se encuentra animoso y despreocupado. En cambio, al que menosprecia la justicia y no hace lo debido, todo ello lo entristece cuando le viene a las mientes, está asustado y se hace daño a sí mismo.

175 Todo lo que los dioses dan a los hombres, antes y ahora, es bueno. En cambio, ninguna cosa mala, nociva ni dañina ni antes ni ahora se la han obsequiado los dioses a los hombres, sino que ellos mismos se las acarrean por su ceguera y falta de juicio.

176 La suerte es dadivosa, pero insegura. La naturaleza, en cambio, se basta a sí misma. Por ello, con su fuerza menor, pero segura, se impone ésta sobre las esperanzas de mayores vuelos.

177 Ni una buena argumentación puede encubrir una acción vil ni una buena acción mancharse con la difamación de palabra.

178 La condescendencia es el peor de los males para educar a la juventud. Ella es la madre de esos goces de los que procede el vicio.

179 Los niños a los que se les tolera que no se esfuercen ni aprenderán las letras, ni la música, ni el ejercicio corporal, ni aquello que más relacionado se halla con la virtud: el respeto. Pues es de estas cosas de las que suele surgir en mayor grado el respeto.

180 La cultura para los afortunados es un adorno; para los desafortunados, un pequeño refugio.

181 Mejor se mostrará quien se basa en su disposición hacia la virtud y en la convicción del razonamiento que quien lo hace en la ley y la obligación, pues es verosímil que cometa falta a escondidas aquel al que sólo la ley mantiene apartado de la injusticia, mientras que el que se encamina a lo debido por convicción es verosímil que no haga nada indebido ni a escondidas ni a las claras. Por ello el que actúa correctamente a impulsos de la cordura y el saber se hace a la vez valeroso y cabal.

182 Las nobles empresas las realiza el aprendizaje acompañado de esfuerzos; las vergonzosas medran solas sin esfuerzo. Así, pues, muchas veces obligan a ser [...] [10] incluso sin uno quererlo.

183 A veces hay cordura en los jóvenes e insensatez en los viejos. Y es que a tener sentido común no enseña el tiempo, sino la educación en su momento y el temperamento.

184 La compañía asidua de los males aumenta la disposición a la maldad.

185 Más sólidas son las esperanzas de las personas cultas que la riqueza de las incultas.

10. El texto está corrupto.

186 La concordia de sentimientos genera amistad.

187 Les es conveniente a los hombres darle más importancia al alma que al cuerpo, pues la perfección del alma endereza la maldad del cuerpo, pero el vigor del cuerpo sin inteligencia en nada puede hacer mejor al alma.

188 La frontera entre lo que conviene y no conviene es el agrado y el desagrado.

189 Lo mejor para el hombre es pasar la vida lo más contento y lo menos afligido que pueda. Ello sería posible si los placeres no se basaran en cosas perecederas.

190 Respecto de las acciones viles hay que soslayar incluso las palabras.

191 Y es que en los hombres la serenidad de espíritu resulta de la mesura en el placer y de la proporción en el género de vida. Las carencias y los excesos suelen comportar alteraciones y generan grandes conmociones en el alma. Las almas conmovidas por grandes altibajos no son equilibradas ni serenas. Es, por tanto, preciso que uno dirija el ánimo a lo factible y se contente con lo que está a su alcance, sin hacer mucho caso de los que son envidiados y admirados ni ocupar en ellos el pensamiento. Así que uno debe, por el contrario, observar la vida de los que son desgraciados, fijándose en lo mucho que sufren, con objeto de que sus propias circunstancias y sus recursos le parezcan dignos de interés y envidiables, y así ocurrirá que el alma ya no lo pasará mal por su ansia de algo más. Pues el que admira a los que poseen y a los que son tenidos por felices por los demás hombres y ocupa en ellos su atención a toda hora se ve obligado a hacer continuamente nuevas tentativas y, movido por su ansia, a proponerse hacer algo irremediable que las leyes

prohíben. Por ello es preciso no aspirar a esto, sino contentarse con aquello, confrontando la vida de uno mismo con la de aquellos a quienes les va peor y considerarse feliz al darse cuenta de lo que padecen y de cuánto mejor que a ellos les va a uno en su vida. En efecto, si uno se mantiene en esta forma de pensar pasará su vida con mayor tranquilidad de ánimo y eliminará no pocas calamidades de su existencia: la malquerencia, la envidia y el odio.

192 Es fácil alabar y censurar lo que uno no debe, pero ambas cosas son propias de un modo de ser rastrero.

193 Es un acto de inteligencia protegerse de una injusticia inminente; de insensatez no defenderse contra la ya cometida.

194 Los grandes placeres resultan de contemplar obras hermosas.

195 Son *(¿los dioses o las mujeres?)* estatuas dignas de contemplar por su indumentaria o su aderezo, pero faltas de corazón.

196 El olvido de los defectos propios genera atrevimiento.

197 Los insensatos se conforman a los designios del azar; los que conocen estas cosas, a los de la sabiduría.

198 *(El animal)* sabe lo que necesita y cuánto necesita. Él *(el hombre)*, en cambio, aunque lo necesita, no lo sabe.

199 Los insensatos, como si odiaran la vida, desean vivir con el temor a la muerte.

200 Los insensatos viven sin gozar de la vida.

201 Los insensatos ansían la longevidad sin disfrutar de la longevidad.

202 Los insensatos ansían lo que les falta y malgastan lo que tienen, aunque sea más provechoso que lo que han dejado escapar.

203 Los hombres, en su huida de la muerte, la van persiguiendo.

204 Los insensatos no contentan a nadie en toda su vida.

205 Los insensatos ansían la vida porque temen la muerte.

206 Los insensatos, aunque temen la muerte, quieren envejecer.

207 No todo placer debe elegirse, sino sólo el que va unido a lo bello.

208 La moderación del padre es el mejor precepto para los hijos.

209 Con comida suficiente nunca hay mala noche.

210 Una mesa pródiga la procura la suerte; la indispensable, la moderación.

211 La moderación acrecienta los placeres y hace mayor el gozo.

212 Quedarse dormido de día indica trastorno del cuerpo, preocupación del alma, pereza o mala educación.

213 La valentía hace pequeñas las desgracias.

214 Valiente no es sólo el que vence a los enemigos, sino el que vence a los placeres. Pero algunos son amos de ciudades, pero esclavos de mujeres.

215 La gloria de la justicia es la audacia y la imperturbabilidad de ánimo; el término de la injusticia, el miedo a la desgracia.

216 La sabiduría imperturbable es lo más digno de todo.

217 Amados por los dioses sólo son aquellos a quienes la injusticia resulta aborrecible.

218 La riqueza conseguida por una mala acción granjea una vergüenza más patente.

219 El apetito de riquezas, si no se ve limitado por el hartazgo, es mucho más penoso que la extrema miseria, pues apetitos mayores provocan mayores necesidades.

220 Las ganancias deshonrosas hacen un perjuicio a la virtud.

221 La esperanza en un lucro deshonroso es el principio del perjuicio.

222 El excesivo acopio de riquezas para los hijos es un pretexto para la codicia, que pone en evidencia el modo de ser de uno.

223 Lo que requiere el cuerpo se halla al alcance de todos, sin esfuerzo ni sufrimiento; cuanto requiere esfuerzo y sufrimiento y amarga la vida no lo necesita el cuerpo, sino la ausencia de objetivos del alma.

224 El deseo de algo más echa a perder lo que se tiene, con el mismo resultado que el perro de Esopo [11].

225 Lo que hace falta es decir la verdad, no hablar de más.

226 La sinceridad es propia de la libertad; el riesgo consiste en el discernimiento del momento oportuno.

227 Los codiciosos corren la suerte de las abejas, trabajando como si fueran a vivir por siempre.

228 Los hijos de los codiciosos se hacen ignorantes como los danzantes que danzan sobre cuchillos: si al tocar tierra no atinan en el único sitio en que deben apoyar los pies, mueren. Atinar en el sitio es difícil, pues sólo les queda el de la huella del pie. Así también aquéllos si fallan en el cuño paterno respecto de la preocupación y la codicia suelen estar perdidos.

229 Las economías y el hambre son buenas, pero también, en su momento, lo es la prodigalidad y reconocerlo es propio de los buenos.

230 Una vida sin fiestas es un largo camino sin posadas.

231 Discreto es quien no se aflige por lo que no tiene, sino que se alegra por lo que tiene.

232 Los placeres que se realizan más rara vez son los que más complacen.

11. Se refiere a la fábula del perro que llevaba un trozo de carne y que al ver su imagen en el agua la tomó por otro perro, de suerte que por querer quitarle la carne perdió la suya (es la fábula núm. 133 Perry); cf. la excelente traducción de las fábulas de P. Bádenas, *Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Babrio*, Madrid, 1978.

233 Si se sobrepasa la medida, lo más agradable se torna en lo más desagradable.

234 Salud piden los hombres a los dioses en sus oraciones, pero no se percatan de que tienen en sí mismos el control sobre ella y de que, como hacen por su desenfreno lo contrario de lo debido, se convierten en traidores de su salud por sus propios apetitos.

235 A todos cuantos cifran sus placeres en el vientre, excediéndose de lo conveniente en la comida, en la bebida o en el sexo, los placeres les resultan pequeños y de una duración tan breve cuanto lo es el tiempo en que están comiendo o bebiendo, mientras que los pesares son muchos. Y es que este deseo de las mismas cosas está presente de continuo, y una vez que se realiza lo que deseaban, el placer se acaba en seguida, así que en estas cosas no hay provecho alguno, sino un pequeño placer y de nuevo vuelta a lo mismo.

236 Luchar contra el deseo es duro, pero vencerlo es propio de un hombre sensato.

237 Toda rivalidad es insensata, pues, pendiente como está del daño del enemigo, no mira por el propio beneficio.

238 Con mala reputación acaba el que se mide con uno más poderoso.

239 Los juramentos que hicieron en medio de la necesidad no los observan los mezquinos cuando se han librado de ella.

240 Las fatigas deseadas procuran una disposición más perseverante para las no deseadas.

241 El esfuerzo incesante se torna más llevadero por la costumbre.

242 Son más los que se hacen buenos por la práctica que por la naturaleza.

243 Todos los esfuerzos son más gratos que la inactividad cuando se consigue aquello por lo que uno se esforzaba o se sabe que uno va a lograrlo, mas en cualquier fracaso el esfuerzo es tan doloroso como lamentable.

244 Una cosa censurable, aunque estés solo, ni la hagas ni la digas; aprende a sentir más vergüenza ante ti mismo que ante los demás.

245 No impedirían las leyes que cada uno viviera según su propio arbitrio si uno no perjudicara a otro. Y es que la envidia ocasiona el principio de la disensión.

246 La ausencia de casa enseña autosuficiencia en la vida, pues un pan y una yacija son los más dulces remedios del hambre y la fatiga.

247 Al hombre sabio toda la tierra le es accesible, pues de un alma buena es patria el mundo entero.

248 La ley quiere beneficiar la vida de los hombres, pero le es posible cuando ellos mismos quieren ser bien tratados, pues es a quienes la obedecen a los que les manifiesta su propia virtud.

249 Las luchas intestinas son un mal para uno y otro bando, pues para vencedores y vencidos el perjuicio es similar.

250 Desde la concordia les es posible a las ciudades llevar a término las empresas importantes y las guerras; de otro modo, no.

251 La pobreza en una democracia es preferible al llamado bienestar de manos de los poderosos, en la misma medida en que la libertad lo es a la esclavitud.

252 Por los asuntos de la ciudad es preciso tomarse un interés mayor que por todo lo demás para que esté bien encaminada, sin que uno porfíe más de lo conveniente ni se arrogue un poder para sí mayor de lo que es útil a la comunidad. Y es que una ciudad bien encaminada comporta el máximo bienestar y en ella se encuentra todo; y si ella subsiste, todo subsiste; pero si se arruina, todo se arruina.

253 A los hombres de bien no les es útil, despreocupados de lo suyo, ocuparse de lo ajeno, ya que sus asuntos irán mal. Ahora bien, si alguien se despreocupa de los asuntos públicos se granjea mala fama, aun cuando no haya cometido ningún robo ni injusticia. Bien es verdad que también el que no se ha despreocupado ni ha cometido injusticia corre el riesgo de granjearse mala fama e incluso de sufrir algún perjuicio. Es inevitable errar, pero que los hombres perdonen no es sencillo.

254 Los miserables que acceden a los cargos, cuanto más indignos son al llegar a ellos, tanto más ociosos se hacen y más se llenan de insensatez y de engreimiento.

255 Cuando los poderosos se resuelven a prestar dinero a los que no tienen y a socorrerlos y favorecerlos, en ese solo hecho se encierran el compadecerse, el no estar solos, el hacerse compañeros y protegerse mutuamente, el que los conciudadanos sean concordes y otros beneficios que nadie podría calcular.

256 Justicia es hacer lo que es debido; injusticia, no hacer lo que es debido, sino desviarse de ello.

257 En lo que se refiere a los animales, el criterio respecto de darles o no darles muerte es el siguiente: se halla libre de culpa el que mata a los que perjudican o quieren perjudicar, y hacerlo contribuye al bienestar más que no hacerlo.

258 Es preciso dar muerte a toda costa al que hace daño contra justicia. El que lo haga en cualquier ordenamiento gozará de una mayor cantidad de tranquilidad, de justicia, de confianza y de bienes.

259 De la misma manera que ya ha quedado escrita respecto de las alimañas y los reptiles enemigos me parece que hay que obrar respecto de los hombres: matar al enemigo, de acuerdo con las leyes tradicionales en cualquier ordenamiento en el que la ley no lo prohíba. Y lo prohíben los santuarios del país de cada uno, los pactos y los juramentos.

260 Tratándose de un salteador o de cualquier bandido, se halla libre de culpa el que lo mate, tanto por su propia mano como si lo manda hacer o lo aprueba en votación.

261 A quienes son injustamente tratados, asistirlos en lo posible es lo debido y no abandonarlos, pues ello es justo y correcto, y lo contrario, injusto y malo.

262 A los que cometen actos dignos de destierro o prisión o son merecedores de castigo debe condenárseles y no absolverlos. Por tanto, el que los absuelve contra derecho, guiado en su determinación por el lucro o por su satisfacción, delinque y es forzoso que eso esté imbuido en su ánimo.

263 Participa de la máxima cuantía de justicia y excelencia el que asigna los máximos honores a los más dignos.

264 En absoluto hay que sentir más vergüenza ante los hombres que ante uno mismo ni hacer algún mal si nadie va a saberlo con más motivo que si van a saberlo todos los hombres, sino que uno debe sentir vergüenza especialmente ante uno mismo e inculcar este principio en el alma como para no hacer nada inconveniente.

265 De los yerros se acuerdan más los hombres que de lo bien hecho y es justo que así sea. De igual modo que no es necesario que sea alabado el que devuelve depósitos de dinero y sí lo es que el que no los devuelve se granjee mala fama y sufra castigo, así ocurre también con el que ejerce un cargo, ya que no fue elegido para eso, para obrar mal, sino bien.

266 Ningún recurso hay en el ordenamiento ahora vigente para que quienes ejercen un cargo no cometan injusticia, aunque sean totalmente rectos, pues con ningún otro tiene parangón el hecho de que él mismo va a estar luego bajo el poder de otros. Es preciso de algún modo arreglar este asunto en el sentido de que el que no cometa injusticia alguna, aunque haya examinado con rigor a los injustos, no vaya luego a verse gobernado por ellos, sino que haya una ley o algo similar que proteja al que obra justamente.

267 Por naturaleza mandar es patrimonio del mejor.

268 El miedo genera adulación, pero no produce afecto.

269 La decisión es el comienzo de una tarea, mas su final está en manos de la suerte.

270 Utiliza a los criados como las partes de tu cuerpo: uno para cada cosa.

271 Los reproches de amor los disipa la amada.

272 Quien acierta con su yerno encuentra un hijo; el que fracasa pierde también una hija.

273 La mujer es mucho más pronta que el hombre para la extravagancia.

274 Adorno es en la mujer la poca locuacidad, y algo hermoso es asimismo la simpleza del adorno.

275 La crianza de los hijos es asunto resbaladizo; se consigue un éxito plagado de disputas y desvelos o un fracaso que no es superable por ningún otro dolor.

276 No me parece conveniente tener hijos, pues advierto en el hecho de tener hijos múltiples y grandes riesgos y múltiples disgustos, mas pocas satisfacciones y aun éstas menudas y débiles.

277 Para quien tenga cierta necesidad de tener un hijo, me parece mejor que sea el de uno de sus amigos. Y así el niño será conforme a su deseo, pues le es posible elegirlo tal como lo quiere, al que parezca ser apropiado y por naturaleza más se avenga con él. Y ello comporta una diferencia tan grande como es la de que en este último caso le es posible escoger entre muchos al niño deseado, como uno lo necesita. Por el contrario, si uno lo engendra de sí, muchos son los riesgos que hay en ello, pues forzosamente ha de conformarse con el que le nazca.

278 A los hombres les parece que tener hijos es de las cosas obligadas por la naturaleza y por una remota institución. Ello es evidente asimismo en los demás animales, pues todos tienen crías de acuerdo con la naturaleza y sin esperar beneficio alguno. Pero cuando nacen cada uno lo pasa mal y los alimenta como puede, teme sobremanera por ellos mientras

son pequeños, y si algo les ocurre, sufre. Tal es la naturaleza de todos los seres que tienen alma. Para el hombre, en cambio, hay una especie de norma según la cual se consigue algún provecho de la descendencia.

279 Hay que distribuir los bienes entre los hijos con la mayor largueza posible y al tiempo hay que preocuparse porque no hagan ningún despropósito al tenerlos en sus manos; así se vuelven mucho más ahorrativos con el dinero a la vez que más deseosos de ganarlo y rivalizan entre ellos. En efecto, si son compartidos, ni los gastos duelen ni las ganancias alegran en la misma medida que si son de uno solo, sino mucho menos.

280 Es posible, sin gastar en exceso de lo de uno, educar a los hijos y poner en torno de ellos un valladar y una protección para sus bienes y sus personas.

281 Igual que entre las heridas el peor mal es la gangrena, entre los negocios lo es [...] [12].

282 El uso de riquezas con sensatez es provechoso para ser libre y útil a la comunidad; con insensatez es un derroche compartido.

283 «Pobreza» y «riqueza» son designaciones de la carencia y la abundancia. Por tanto, ni es rico el que carece ni pobre el que no carece.

284 Si no ansías muchas cosas, lo poco te parecerá mucho. Y es que una aspiración reducida hace que la pobreza equivalga a la riqueza.

12. El texto está corrupto.

285 Es preciso darse cuenta de que la vida humana es frágil y efímera, sumida como está en la confusión de múltiples desgracias e impotencias, de modo que uno debe preocuparse de una fortuna modesta, y la estrechez medirse en relación con las necesidades.

286 Feliz el que con una fortuna modesta se conforma e infeliz el que de una cuantiosa está disconforme.

287 Un apuro generalizado es más penoso que el privado, pues no queda esperanza de socorro.

288 Enfermedad de la familia y de la vida también la hay, igual que la del cuerpo.

289 Es insensatez no someterse a las necesidades de la vida.

290 La tristeza ingobernable de un alma paralizada por ella, sacúdetela con la ayuda de la reflexión.

291 Sobrellevar con discreción la pobreza es de sabios.

292 Infundadas son las esperanzas de los insensatos.

293 Quienes sienten placer por las desgracias del vecino no reparan en que las vicisitudes de la fortuna a todos afectan y en que con ello dificultan la alegría en su propia casa.

294 El vigor y la hermosura son los bienes de los jóvenes; la moderación, la flor de la vejez.

295 El viejo fue joven, pero el joven es inseguro si llegará a la vejez. Lo bueno ya realizado es mejor que lo inseguro por venir.

296 La vejez es una incapacidad absoluta: todo se tiene y de todo se carece.

297 Algunos hombres, ignorantes de la descomposición de su naturaleza y por el reconocimiento de su mal comportamiento en la vida, se angustian por todo el curso de su existencia entre inquietudes y miedos, inventándose falsas historias acerca del tiempo de después de la muerte.

Noticias sobre el pensamiento de Demócrito y Leucipo

1. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* 325a23 (67A47). Leucipo creyó tener unas razones que, expresadas en forma coincidente con la percepción, no refutaban ni el nacimiento ni la corrupción ni el movimiento ni la pluralidad de los seres. Haciendo tales concesiones a los fenómenos sensibles y asimismo a los que postulan la unidad [13], la de que no existe movimiento sin vacío, afirma que el vacío no es, y que nada hay en el ser que no sea, dado que lo que es, en sentido propio, es completamente pleno. Ahora bien, tal ser, según él, no es uno, sino múltiple en cantidad, mas son seres invisibles por la pequeñez de su masa. Se desplazan en el vacío -pues hay vacío [14]- y su combinación produce la generación y su disolución, la corrupción. Ejercen acciones y las padecen en la medida en que se da el caso de que entran en contacto, pues de este modo es como no hay una unidad. Al agruparse y entrelazarse dan lugar a la generación. Y es que de aquello que es verdaderamente uno no podría surgir una multiplicidad, ni de lo que es verdaderamente múltiple, una unidad, pues ello es imposible.

13. Los eleáticos, especialmente Meliso.
14. Pero fuera del ser, que son los átomos.

2. SIMPLICIO, *Física* 28.4 (tomado de Teofrasto; 67A8). Éste *(Leucipo)* postuló los átomos como elementos innúmeros y en perpetuo movimiento, y que el número de sus figuras es ilimitado, porque no hay motivo para que sean de una forma y no de otra y por la observación de que la génesis y el cambio de los seres son ininterrumpidos. Afirmó asimismo que el ser no es más real que el no ser y que ambos son igualmente causa de las cosas que llegan a ser, ya que, supuesto que la naturaleza de los átomos es compacta y plena, decía que son el ser y que se desplazan en el vacío, al que llama no ser, si bien afirma que no es menos real que el ser.

3. Aristóteles, *Metafísica* 985b4 (67A6). Leucipo y su compañero Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío -llamando a lo uno ser y a lo otro no ser-, y que de éstos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro vacío y sutil, el no ser, por lo que dicen que el ser no es más real que el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo. Asimismo dicen que éstas son las causas de los seres, a modo de su materia. Y así como los que consideran única la sustancia subyacente generan las demás cosas de sus cualidades, postulando lo sutil y lo denso como principios de las cualidades, de igual modo dicen éstos que las causas de las demás cosas son las diferencias entre aquéllos. Dicen que éstas son tres: figura, disposición y posición, pues aseguran que el ser difiere sólo por la «configuración», el «contacto» y la «orientación». De estas diferencias, la «configuración» es la figura, el «contacto» es la disposición y la «orientación» es la posición [15]. Difiere, en efecto, la A de la N en figura, AN de NA en disposición, Z de N en posición.

4. ARISTÓTELES, *Acerca de Demócrito* en SIMPLICIO, *Acerca del cielo* 295.1 (68A37). Demócrito [...] designa al espacio con los siguientes nombres: «vacío», «nada», «infini-

15. Hay, evidentemente, en Demócrito un interés por crear una terminología específica, que Aristóteles debe «traducir» a términos más comunes.

to», y a cada una de las sustancias «algo», compacto» y «ser». Cree que son seres tan pequeños que escapan a nuestros sentidos, pero se dan en ellos formas de todas clases, figuras de todas clases y diferencias de tamaño. Así, pues, a partir de éstos, como a partir de elementos, genera y agrega volúmenes visibles y perceptibles. Colisionan y se desplazan en el vacío de acuerdo con su desigualdad y las demás diferencias señaladas, y en su desplazamiento, bien chocan, bien se entrelazan con una trabazón tal que tocan uno con otro y producen una estrecha vecindad entre ellos, si bien no generan a partir de ellos en realidad una sola naturaleza de ninguna especie –pues es una ingenuidad que dos o más cosas puedan realmente dar lugar a una sola de alguna manera–. Considera la causa de que los seres permanecen unidos unos con otros hasta un cierto momento, los enlaces y enganches entre los cuerpos. Y es que unos [16] son torcidos, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y los demás presentan innúmeras diferencias. Cree, por tanto, que se mantienen unidos unos a otros y permanecen vinculados hasta que la presencia de una necesidad más poderosa procedente de lo circundante los sacude y los disemina a cada uno por un lado.

5. *Handschriftliche Studien zu Galen*, p. 10 Helmreich (Orth, art. cit., p. 202). Demócrito decía que éstas eran, efectivamente, las cinco palabras determinativas: uno, nada, configuración, orientación, contacto. Le llamaba uno a los átomos, nada a lo vacío, configuración a la forma de aquéllos. Y es que decía que se distinguen por la forma, en que unos son triangulares, otros cúbicos, otros ganchudos, otros esféricos. También decía que al reunirse muchos esféricos se produce la forma del fuego. Llamaba orientación a la posición por la que unos están delante, otros detrás, otros a la derecha, otros a la izquierda, y contacto a la disposición según la cual unos están primero y otros después.

16. Unos átomos.

6. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* 326a9 (68A60). Aunque Demócrito afirma que cada uno de los cuerpos individuales es tanto más pesado cuanta mayor sea su masa.

7. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 61 (68A135). Demócrito diferencia lo pesado y lo ligero de acuerdo con el tamaño. [...] Ahora bien, en los cuerpos compuestos es más ligero lo que contiene más vacío y más pesado lo que contiene menos.

8. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 1.12.6 (68A47). Demócrito decía que los cuerpos primeros, esto es, los compactos, carecían de peso, pero que se movían en lo infinito por su mutuo impacto.

9. SIMPLICIO, *Acerca del cielo* 712.27 (68A61). Los seguidores de Demócrito creen que todo tiene peso y que el fuego, por tener menos peso, comprimido por los que tienen más, es impulsado hacia arriba y por ello parece ligero.

10. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 300b8 (67A16). Por ello Leucipo y Demócrito, que dicen que los cuerpos primeros se mueven sin cesar en el vacío, esto es, en lo infinito, han de decir con qué clase de movimiento lo hacen, esto es, cuál es su movimiento natural.

11. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Metafísica* 36.21 (67A6). Pues éstos dicen que los átomos se mueven por colisiones y choques mutuos, sin embargo, del principio del movimiento natural no hablan, ya que el movimiento por colisión es forzado, no natural, y el forzado es posterior al natural.

12. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 1.23.3 (68A47). Demócrito declaró que la única clase de movimiento era el producido por una sacudida.

13. SIMPLICIO, *Acerca del cielo* 242.18 (67A14). Éstos *(Leucipo, Demócrito y Epicuro)* decían que los principios –a los que consideraban átomos indivisibles e impasibles, por ser compactos y no participar del vacío– eran innumerables. Y es que decían que la divisibilidad se produce por el vacío que hay en

los cuerpos. Estos átomos, separados unos de otros en el vacío infinito y diferentes por sus figuras y tamaños, así como por su posición y disposición, se desplazan en el vacío, y cuando coinciden unos con otros chocan y unos salen rebotados en cualquier dirección, mientras que otros se entrelazan entre sí, de acuerdo con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y disposiciones, y permanecen juntos. De este modo dan lugar al nacimiento de los cuerpos compuestos.

14. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos* 9.31 (67A1). Como se ha dicho, afirma *(Leucipo)* que el todo es infinito y que de él una parte está llena y otra vacía. Dice que estas cosas son los elementos. De ellos hay mundos innumerables que en ellos se disuelven luego. Y los mundos se originan del modo siguiente: por segmentación de lo infinito, se desplazan muchos cuerpos con toda clase de formas hacia un gran vacío. Al congregarse éstos, se produce un remolino, en el que, chocando unos con otros y girando en todos los sentidos, se va separando lo semejante con lo semejante. Cuando ya no pueden girar en equilibrio, por su gran número, los livianos se dirigen, como agitados, hacia el vacío exterior, mientras que los demás se quedan juntos y, entrelazados, toman el mismo camino y producen, primero, una estructura esférica. Ésta se separa como una membrana que abarca en su interior cuerpos de todas clases. A medida que éstos giran, por la resistencia del centro, la membrana exterior se va haciendo más delgada, pero los átomos que colindan siguen flotando juntos por su contacto con el remolino. Así surge la tierra, al permanecer juntos los átomos que habían sido arrastrados al centro. A su vez, la membrana que los envuelve crece por la adición de cuerpos de fuera, pues en su desplazamiento en remolino se va apoderando de cuanto toca. Algunos de estos átomos, entrelazados, forman una estructura, primero húmeda y fangosa, pero al secarse por su desplazamiento en remolino con el conjunto y al inflamarse luego dan lugar a la naturaleza de los astros.

15. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 1.13.2 (68A40). Hay *(según Demócrito)* innumerables mundos, diferentes en tamaño. En algunos no hay sol ni luna, en otros son menores que los nuestros y en otros mayores. Las distancias entre los mundos son desiguales y en unos sitios hay más (mundos), en otros menos, y unos están creciendo, otros en su plenitud, otros están decayendo. Aquí nacen, allí desaparecen, pues se destruyen por colisión mutua. Hay algunos mundos desiertos, sin animales ni plantas ni agua en absoluto.

16. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 404a1 (67A28). Demócrito afirma que el alma es una especie de fuego o elemento caliente, pues, como las figuras y los átomos son infinitos, llama a los esféricos fuego y alma, comparándolos a las llamadas motas que se ven en los rayos de luz a través de las rendijas. Llama a los elementos «semillero universal» de la naturaleza entera –Leucipo piensa de forma semejante– y considera que de ellos los esféricos son alma, porque tales figuras están especialmente dotadas para pasar a través de todo y para mover a las demás, al moverse ellas mismas. Y es que suponen que el alma es lo que confiere el movimiento a los animales. Por ello también la frontera del vivir se halla en la respiración, pues cuando el entorno contrae a los cuerpos y expulsa de éstos aquellas figuras que proporcionan a los animales el movimiento porque ellas nunca se hallan en reposo, la ayuda procede del exterior, pues con la respiración penetran otros. Ellas, pues, impiden que se dispersen las figuras que hay ya en los animales, porque tienen un efecto contractor y condensador. Los seres viven mientras pueden efectuar esa operación.

17. ARISTÓTELES, *Acerca de la sensación y de lo sensible* 442a29 (68A119). Demócrito y la mayoría de los naturalistas que hablaron acerca de la sensación plantean algo muy absurdo, pues hacen tangible todo lo sensible.

18. AECIO, *Opiniones de los filósofos* 4.8.10 (67A30). Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la sensación y el

pensamiento se deben a la penetración de imágenes del exterior, pues ninguno de ellos concibe ninguno sin la percusión de una imagen.

19. TEOFRASTO, *Acerca de las sensaciones* 50 (68A135). Demócrito... atribuye la visión a una impronta, que explica en forma particular. Y es que la impronta no se produce directamente en la niña, sino que el aire que media entre la visión y lo que es visto queda modelado cuando es comprimido por lo que se ve y por lo que ve, ya que de cualquier cosa hay siempre algún efluvio. Luego se endurece y, cambiado de color, deja una impronta en los ojos húmedos. Y es que no admiten lo denso, pero lo húmedo pasa a través de ellos. Por eso los ojos húmedos son mejores para ver que los duros. [...].

La audición la explica de forma similar a lo demás. En efecto, el aire que cae en lo vacío genera un proceso. Ahora bien, aunque penetra en todo el cuerpo de forma similar, lo hace principalmente y en mayor grado por los oídos, porque penetra a través de un espacio vacío más grande y no se ve en absoluto retenido; por ello no se percibe por todo el cuerpo, sino sólo por ahí. Cuando está dentro se dispersa por la velocidad que lleva, pues el sonido se debe a la penetración violenta de aire condensado, así que de igual modo que fuera la sensación se produce por un contacto, dentro también. [...].

El gusto ácido es en su figura anguloso y con muchos repliegues, pequeño y sutil. Por su acritud, penetra rápidamente y por todas partes; por ser áspero y anguloso se amontona y se agarra y por eso calienta el cuerpo, porque produce un vacío y lo que tiene más vacío calienta más. Lo dulce está configurado por figuras redondeadas y no demasiado pequeñas. Por ello se esparcen por todo el cuerpo sin violencia y lo atraviesan todo sin prisa. Ahora bien, perturban a los otros porque al deslizarse desvían lo demás y lo humedecen. Humedecidas y movidas de su puesto, vienen a desembocar en el vientre, pues es lo más accesible, ya que en él hay un vacío mayor. El acre se debe a figuras grandes, muy

angulosas y con las mínimas redondeces, así que cuando llegan al cuerpo, ciegan las venas y las ocluyen sin dejar que fluyan. Por eso también contienen el vientre. Lo amargo se debe a figuras pequeñas, lisas, redondeadas, pero con un contorno sinuoso que las hace viscosas y pegajosas. Lo salado, de figuras grandes y no redondeadas, unas irregulares, pero en su mayoría no irregulares, de forma que tampoco tienen muchos repliegues [...]. Lo agrio es pequeño, redondeado y anguloso, pero sin tener irregularidad [...]. De esta forma, da cuenta de las demás propiedades de cada uno, refiriéndolas a sus figuras, si bien ninguna de estas figuras en absoluto se halla sin contaminar o mezclar con otras, sino que en cada sabor hay muchas.

APÉNDICES

1. NUEVOS FRAGMENTOS DE HERÁCLITO DE ÉFESO

En un comentario a la *Odisea* contenido en un *Papiro de Oxirrinco* (*P. Oxy.* 3710) encontramos dos pasajes, el primero de los cuales (al que llamaré fragmento a) aparece referido a Heráclito, mientras que otro (fr. b), sin indicación de procedencia, puede serle atribuido por motivos temáticos y estilísticos. Ambos muestran el interés del filósofo de Éfeso por el número de días del mes lunar y por la medida de las fases creciente y menguante de la luna, muy relacionado con su curiosidad por las «medidas» cósmicas. Descubre que, aunque el ciclo mensual es constante, no lo es la duración de la luna llena, que puede oscilar.

Texto seguido para esta traducción

P. Oxy. 3710.2.43ss. (a) y 3.7ss. (b), con las correcciones de Mouraviev (en el artículo citado en la Bibliografía).

Nuevos fragmentos de Heráclito

a. Heráclito: Cuando las conjunciones mensuales[1] se producen, el creciente lunar no se manifiesta tres días seguidos: la víspera, la luna nueva y el día siguiente, sino que se produce un cambio, unas veces en menos días, otras, en más.

b. El creciente que aparece dos días después de la luna nueva llega a ser luna llena al decimosexto día, esto es, catorce días después, pero recupera el tiempo perdido al término de trece días[2].

1. Esto es, del sol con la luna.
2. Cf. las explicaciones astronómicas del pasaje en Mouraviev, l. c.

2. EL EMPÉDOCLES DE ESTRASBURGO

En 1904 un arqueólogo alemán compró en un anticuario egipcio una corona de cobre que había sido armada sobre trozos de papiro. El arqueólogo apenas leyó alguna palabra suelta en los trozos del papiro y les dio escasa importancia. Luego, estos trozos de papiro acabaron en el museo de Estrasburgo, donde estuvieron sin que nadie se preocupara por ellos hasta 1990, en que se decidió encomendarle a Alain Martin, de la Universidad Libre de Bruselas, que los estudiara. Y éste descubrió primero en ellos con enorme sorpresa en 1992 un fragmento de Empédocles ya conocido, para darse cuenta, por fin, de que todo el grupo de retazos procedía de una parte de un *volumen* de papiro, probablemente del I d.C., que contenía una edición de Empédocles. Se trataba, por tanto, de un hallazgo sensacional, de una inmensa novedad, por ser éstos los primeros pasajes de un presocrático que nos llegan por transmisión directa, esto es, no citados por otro autor.

El nuevo conjunto lo componían 52 pequeños fragmentos papiráceos, que con paciencia enorme Alain Martin y Oliver Primavesi armaron y compusieron como una especie de rompecabezas. El resultado de su excelente labor filológica es un libro muy completo (A. Martin y O. Primavesi, *L'Empédocle de*

Strasbourg, Berlín-Nueva York, 1999), en el que se edita el texto con traducciones francesa e inglesa y amplios comentarios.

Los nuevos segmentos de textos así recompuestos nos ofrecen novedades de diverso tipo: a) presentan versos completamente nuevos, aunque algunos hayan debido ser recompuestos a partir de segmentos escasos. La característica reiteración del texto empedocleo ha favorecido su reconstrucción. b) Transmiten versos ya conocidos. Pese a serlo, tampoco carecen de interés por otros motivos: bien porque nos informan sobre el orden en que aparecían en el texto original, bien porque corrigen algunas lecturas. Incluso se da la localización de un número de verso, el 300, lo que permite situar un extenso pasaje de Empédocles exactamente en el lugar de la obra que ocupaba.

Naturalmente no es éste el lugar de comentar detalles filológicos de la reconstrucción ni de las diferencias con el texto que ya teníamos. Me centraré en lo que los fragmentos aportan de nuevo para nuestro conocimiento de la filosofía de Empédocles. Debo hacer a este respecto dos advertencias. La primera, que en algunas partes el texto no está muy bien, sólo se lee aproximativamente y, en consecuencia, la explicación no puede ser totalmente clara. Más aún cuando, por tratarse de un texto recién aparecido, no se ha beneficiado aún más que del trabajo filológico y filosófico de comentario y explicación de sus editores y no ha sido sometido aún al análisis de otros especialistas, como los demás fragmentos. En todo caso, creo que la novedad del asunto compensa la posible falta de claridad en algunos puntos.

Antes de pasar a examinar el texto, quisiera señalar un último detalle. El texto que nos ofrece el papiro contiene 63 versos más o menos fragmentarios. De ellos, 17 nos eran ya conocidos (un número que aún aumentaría si añadiéramos los pasajes de transmisión indirecta). Si es posible extrapolar estas cifras a todo el poema, podemos suponer que los fragmentos que nos han llegado constituirían aproximadamente una cuarta parte del total de la obra.

Pero procedamos al análisis de los fragmentos del *Papiro de Estrasburgo.*

En el texto aparecen tres numeraciones: a(i)1, etc., es la de los editores del papiro; los números a la izquierda entre paréntesis precedidos de fr. se refieren a fragmentos conocidos, con la numeración con la que aparecen en este libro; los números de la derecha corresponden a los que tenían en el poema, ya que el papiro nos da tal indicación.

Un primer pasaje largo continúa el fragmento 8; el papiro comienza a ser legible precisamente en el verso 31 del fragmento. Los presento para mantener completo el texto del papiro, aunque los cinco primeros versos ya están en la traducción de la página 209 *supra.*

En a(i)6, se introduce una novedad sobre el texto que teníamos: se usa la primera persona del plural: «En el reino de Amistad nos reuni]mos en un orden único» (lo mismo ocurre luego en a(ii) 17 y en c3). El sujeto no puede ser sólo «los elementos», porque Empédocles no es uno de los elementos. Ello introduce una interesante cuestión. La intrusión de una doctrina que conocíamos por las *Purificaciones* y que hasta ahora pensábamos que sólo se trataba en este poema, pero que ahora irrumpe en el *Acerca de la Naturaleza*: la doctrina de los démones, unas almas castigadas que deben errar un número de años, pasando por diversos cuerpos, hasta alcanzar una unidad. Con este nuevo fragmento descubrimos que los démones entran también en el esquema general del ciclo cósmico. «Nos reunimos» hace referencia a los démones, ya que el alma de Empédocles sí es uno más de los démones.

Continúa [a(i) 8- a(ii)2] relatando cómo todas las cosas se configuran a partir de los elementos (y de los démones). Habla de árboles, de seres humanos (especificando ambos sexos) y de animales; terrestres (con la sola mención de las fieras), aéreos (pájaros) y acuáticos (peces). Y termina por los dioses. Configura así, de forma representativa, todos los seres vivos de la naturaleza. E insiste en algo más: en el paren-

tesco de todas estas especies. Sabemos que los démones-almas pueden reencarnarse en árboles o en animales (ello explicaría las ideas de Empédocles sobre el vegetarianismo y la prohibición de sacrificios cruentos). Hay, pues, un gran conjunto de seres en el orden del mundo que son, en lo más íntimo, comunes. Todos están configurados de elementos y de démones. Obsérvese que también los dioses lo están y, en consecuencia, deberían ser mortales ellos también.

A continuación [a(ii)3 ss.], el filósofo especifica cómo ocurren las cosas en el reino de Odio. Odio se distingue de Amor, porque mientras éste tiende a la armonía y a la quietud, Odio tiende a la agitación y a la dispersión (caracterizado por un incesante lanzarse en todas direcciones). Los autores de la edición hacen una interpretación demonológica del pasaje. Los démones castigados se ven ahora obligados a reencarnar repetidas veces en numerosas generaciones, hasta que abandonen el ciclo de reencarnaciones y puedan volver al reinado de Amor, en que se unen a la divinidad y recuperan la calma. El uso del verbo que traduzco «cambien» *(metabaino)* es propio del pitagorismo para designar el tránsito de las almas de unos cuerpos a otros, lo que llamamos transmigración o metempsícosis.

El pasaje es interesante, además, porque en los fragmentos conservados teníamos muy poca información de cómo sucedían las cosas en el reino de Odio.

De a(ii)9 a a(ii)12 se nos describe un rabioso movimiento circular, como un torbellino. Se trata de un modelo muy del gusto de la época. Es el mismo que vemos en Anaxágoras, y Aristófanes se burla de él en diversas comedias. Empédocles considera que el advenimiento del reino de Odio consiste en la separación de elementos que provoca que las almas se vean obligadas a cambiar de cuerpos. «En círculo» es la interpretación de los editores. Yo creo que aquí Empédocles es de nuevo ambiguo y que el círculo alude también al «ciclo» de cambios que debe sufrir el alma-demon.

En a(ii)13 ss. tenemos un texto misterioso. Los presocráticos suelen imaginarse a la tierra quieta. Pero aquí la tierra corre, como el sol y la esfera celeste. Estamos en un momento en que los elementos están tendiendo a separarse. El sol es la concentración de fuego, la tierra, lo es de tierra, pero es una tierra no hollada por nadie porque en esta fase ya no hay vida sobre ella, es pura masa de tierra. El movimiento es como el que incluso ahora (en otro momento del ciclo cósmico) puede verse en la esfera celeste. Con un movimiento similar los elementos se dirigen en sentidos distintos para separarse. Y lo hacen por propia iniciativa, porque en este momento la tendencia es que lo semejante busque lo semejante y, en consecuencia, que los elementos se separen. El verso 17 vuelve a la primera persona del plural. Ya no se habla de los elementos, sino de los démones. Precisamente cuando los elementos se separan y ya no configuran seres compuestos –animales, árboles, seres humanos– los démones quedan libres y se dirigen a la parte central del torbellino, la menos agitada, para reunirse con Amor, que se encuentra en el centro, dispuesto a iniciar su expansión para retornar a la situación de preeminencia. Vuelve a parecer probable que los démones-almas, como creen los editores, no sean otra cosa que partículas de amor.

Los tres versos a(ii)18- a(ii)20 se restauran adecuadamente con la ayuda del fragmento 47, procedente de un lugar posterior del poema en que el poeta recuerda algo ya dicho. Ahora tenemos la parte en que el poeta lo decía por primera vez. Pero el uso de «que son así violentados» indica que Discordia invade el punto extremo de la extensión a la que tiene derecho y por tanto comete injusticia. Esta interpretación nos hace pensar en el esquema de Anaximandro, en que los elementos «se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo» (fr. 1). Es cuando Odio invade los últimos reductos donde queda Amor cuando su exceso introduce el comienzo de la progresión de Amor.

En a(ii)21-a(ii)30 el poeta introduce un «paréntesis didáctico» en palabras de los editores. Se dirige a Pausanias, su discípulo al que va dirigido el poema y le habla sobre el modo en que debe atender y entender.

Se trata no sólo de que oiga, sino de que aplique lo que oye a la experiencia de lo que le rodea, esto es, a los seres en los que los elementos configuran un cuerpo lo bastante grande: los animales y los hombres. Aparece de nuevo una enumeración similar a la que ya hemos visto. La doble descendencia se refiere a hombres y mujeres. La «reunión» y el «despliegue» se refieren a dos fases, que pueden equivaler a lo que antes se ha definido como «mezcla y disociación» de los elementos. O bien se refieran a la combinación y posterior despliegue de las especies.

Tras una laguna de 23 versos, encontramos otro pasaje (b0-b6) que nos era ya conocido (fr. 69), pero en una cita en que aparecían sólo algunos versos y en otro orden. Ahora se recupera el orden primitivo y se añaden los nuevos versos. El pasaje ilustra casos en los que lo duro (esto es, elemento tierra) está en el exterior, en vez de estar en el interior de los cuerpos como es lo corriente. El poeta cita las conchas, los caracoles, las tortugas, las astas de los ciervos, para terminar con un tópico literario. La enumeración no se terminaría nunca.

Sigue una laguna de tamaño desconocido. Un nuevo fragmento (c) recoge otro ya conocido, el fragmento 26. Estamos, por tanto, aún en la Física, pero ya en el segundo libro (según nos dice la fuente del fr. 26). La situación general del cosmos se refleja en los seres mortales, que se componen de miembros, igual que el cosmos se compone de elementos. Parece que habría dos zoogonías, en las etapas intermedias entre el reino de Amor y el reino de Odio. Entre la unión absoluta de los elementos de Amor y la separación absoluta de Odio, hay estados intermedios, en que existen seres independientes compuestos de elementos, bien miembros sueltos que aún no configurarían cuerpos, bien cuerpos configurados, capaces de generar otros iguales a sí mismos. La diferencia entre las dos zoogonías es que en el paso de Odio a Amor, primero son los miembros sueltos, luego la configuración de los cuerpos y, por fin, la unión absoluta, y en el paso de Amor a Odio, se parte de la unión absoluta, para pasar a la creación de cuerpos y, por fin, a los miembros sueltos.

Tras otra laguna de tamaño desconocido, sigue un fragmento del mismo tenor (d). Se describe concretamente cómo los miembros se separan por el avance de Odio, ahora personificado como Discordias (Erinis). Pero hay alguna novedad interesante. En este contexto aparece el fragmento 120, que todos los autores unánimemente habían considerado de las *Purificaciones* y no de la Física.

Cuando se está en el reinado de Amor, en sus últimos momentos, se anuncia la inminente presencia de la acción de la fuerza disgregadora de Discordia. Igual que el poeta las había llamado Erinis en el fragmento c, ahora las llama Harpías, que vienen a disolver los cuerpos. Es entonces cuando aparecen los versos que atribuíamos a las *Purificaciones*. Expresan el dolor del alma-demon por una falta cometida, concretamente haber consumido carne. Por extraño que nos parezca, en este entorno de explicación física se inserta un componente moral, en que se habla de un pecado y de su correspondiente castigo. «Las garras» son una novedad, ya que en el fragmento transmitido indirectamente se hablaba de «acercar la comida a mis labios» y no se mencionaban las garras. Con la nueva lectura (más fiable), entendemos que el poeta insiste en que el pecado no es tanto comer carne cuanto el derramamiento de sangre, el haber matado a un animal vivo para comerlo. El propio poeta se inserta, en tanto que alma-demon, en la desesperación de un desastre venidero. Empédocles recuerda su experiencia de alma-demon pecadora, que será castigada, cuando se produzca el torbellino. Se explican así ahora las alusiones en primera persona del

plural de las que he hablado antes. Evidentemente *Dinos* (masculino, frente al más común *Dine* femenino) es la antítesis de Esfero (también masculino). El reinado de Amor consiste en una esfera quieta, el de Odio en un torbellino en movimiento desaforado.

A partir de d10, el poeta regresa de nuevo de su visión futura del reino de Odio a la situación de la zoogonía, con la creación de seres capaces de generar otros. Se refiere probablemente al fragmento 53, con el que presenta correspondencias notables.

Se trata de seres curiosos aún no humanos, en una situación de transición. Vemos que Empédocles los concibe como una «mezcla» (como había enunciado al principio). Pero es la mezcla de seres que ya son susceptibles de tener sentimientos y están destinados al sufrimiento. Mortales, en definitiva. Y son fértiles, porque son capaces de generar otros de su misma especie. La compleja frase (d14) «cuyas supervivencias aún ve la aurora» no quiere decir otra cosa sino seres que aún en el momento actual (no lo olvidemos, un momento de transición) aún existen.

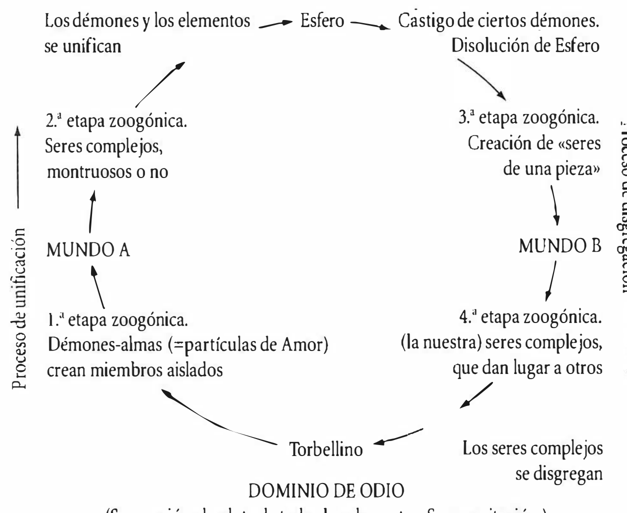
Lo que sigue (d15 a d18) vuelve a sonarnos a referencias al alma, a demonología, a escatología. Nos recuerda el fragmento 113 atribuido a las *Purificaciones,* en una descripción que no es sino la de nuestro propio mundo, a donde el demon-alma es castigado a volver reencarnado, para padecer. Por eso de nuevo está la tierra (el cuerpo) alrededor del alma.

Aquí se interrumpe lo que podemos leer del papiro en texto seguido. Quedan luego palabras sueltas de las que es imposible obtener una traducción coherente.

Vemos que el nuevo texto del *Papiro de Estrasburgo* introduce importantes elementos de juicio para reestructurar los elementos de una nueva edición de Empédocles y una nueva reconstrucción de la secuencia de hechos, así como para reinterpretar la interrelación entre el ciclo de los elementos,

esto es, lo que llamábamos *Acerca de la Naturaleza*, y el ciclo de las almas, que antes creíamos exclusivo de las *Purificaciones*. Ahora nos enteramos de que en Empédocles ambos entran en un mismo sistema.

Para terminar, podemos ver un intento de representar esquemáticamente la secuencia del ciclo cósmico y del ciclo de la evolución de los démones, a partir de los datos ofrecidos por el papiro, unidos a los que ya teníamos. El esquema se basa en la interpretación de Martin y Primavesi.



Texto seguido para esta traducción

Se trata del texto de Martin-Primavesi, citado en la Bibliografía.

Fragmentos de Empédocles transmitidos por el *Papiro de Estrasburgo*

a(i)1 (fr. 8, 31) ya que, si no cesaran de destruirse *(los elementos),* ya no serían,
32 mientras que al todo ¿de qué podrían aumentarlo? ¿Y de dónde vendría?
33 ¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellos?
34 Pues sólo ellos existen, mas en su mutuo recorrerse
a(i)5 35 se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos.
a(i)6 [En el reino de Amistad nos reuni]mos en un orden único
a(i)7 [y en el de Odio, al contrario,] de uno [se disoció] para ser [múlt]iple[1].
a(i)8 [De ellos todo cuanto fue y cuanto es y] cuanto ha de ser luego
a(i)9 [germinó: árboles, varones] y mujeres,
a(ii)1 fieras, pájar[os y peces de acu]ática crianza,
a(ii)2 y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben.
a(ii)3 En su reino *(en el de Odio)* [el incesa]nte lanzarse en todas direcciones jam[ás llega a su fin]
a(ii)4 con frecuentes torbellinos [
a(ii)5 sin pausa, y nunca [
a(ii)6 y numerosas generaciones al principio [
a(ii)7 antes de que cambien [
a(ii)8 y jamás cesan de precipitarse por doquier.
a(ii)9 En efecto, ni siquiera el sol [

1. Cf. los versos 16 y 17. La novedad es el uso de la primera persona del plural, sobre la cual véase la introducción al texto.

a(ii)10 un impulso preñado de esta [
a(ii)11 ninguna de las demás cosas [
a(ii)12 sino que, en su cambio, [se precipi]tan [por doquier] en círculo.
a(ii)13 [pues es precisamente enton]ces cuando corre la tierra no hollada por nadie y el sol
a(ii)14 [y la esfera celeste,] tanto cuanto también ahora pueden [testimoniar] los hombres
a(ii)15 de igual modo todos estos *(los elementos)* [se recorren] mutuamente.
a(ii)16 tras haber sido rechaz[ados,] cada uno alcanza lugares diferentes [y propios]
a(ii)17 [por propia iniciativa] y penetramos en las zonas centrales para ser una s[ola cosa].
a(ii)18 [Pero cuando] Discordia [alcanza] los abismos –que son así violentados[2]–
a(ii)19 del torbellino, [nace] Amistad en la parte central del remolino
a(ii)20 y en ella todos se reúnen para ser [una sola cosa.]
a(ii)21 [Afánat]e para que [mi palabra] no sólo [llegue] a tus oídos,
a(ii)22 sino que, al oírme, [percibas] las evidencias que hay en torno de ti.
a(ii)23 Te mostraré, incluso a la vista, dónde [encuentran] un cuerpo lo bastante grande:
a(ii)24 primero, la reunión y el despliegue [de las criaturas]
a(ii)25 cuantas quedan aún de aquella [creación:]
a(ii)26 por una parte, la montar[az estirp]e de las fieras que vagan por el monte,

2. Los versos a(ii)18 - a(ii)20 se restauran con la ayuda del fragmento 47.

a(ii)27		por otra, la doble descendencia de los hombres, [por otra], el producto [de los campos]
a(ii)28		que sostienen raíces y la [uva] que en la viña crece.
a(ii)29		A partir de mis p[alabras,] lleva a tu mente pruebas que no mienten,
a(ii)30		pues verás la reunión y el despliegue de las criaturas.
		(laguna de 23 versos)
b0	(fr. 69, 1)	Eso se da en las conchas de apesantado lomo, pobladoras del mar.
b1		y ... que habitan en las rocas.
b2	3	verás cómo la tierra mora en lo más alto de sus cuerpos
b3		y [por otra parte, la coraza] de los ***[4] de poderoso lomo
b4	2	[y en las cara]colas y las tortugas de piel como la piedra.
b5		] y las lanzas de los cornudos cier[vos]
b6		[Mas no terminaría] si tratara de decirlos [todos.]
		(laguna de tamaño desconocido)
c1		... maquinar trabajos] de cambio
c2	(fr. 26, 1)	por una parte, en la espléndida masa de los miembros mortales,
c3	2	unas veces por Amistad nos aunamos todos
c4	3	los miembros que conforman algún cuerpo en la cima de la vida floreciente,
c5	4	otros por el contrario, desgarrados por malévolas Discordias

3. Este número aparece en el papiro, indicándonos que es el verso 300 del *Acerca de la Naturaleza.* Es el que nos ha permitido numerar los anteriores y los posteriores.
4. Falta el nombre de algún animal.

c6	5	vagan errantes, cada uno por su lado, por la rompiente de la vida,
c7	6	Y de igual modo ocurre con las plantas y con los peces de acuáticas moradas,
c8	7	las fieras que del monte hacen su cama y las aves de alado movimiento.
		(laguna de tamaño desconocido)
d1		que *(los miembros)* caigan unos lejos de otros y cumplan su destino,
d2		muy a su pesar forzados por la siniestra necesidad,
d3		pudriéndose. Y mientras tengan a Amistad y a Benevolencia,
d4		las Harpías se nos presentarán con suertes de muerte.
d5	(fr. 120, 1)	¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
d6	2	antes de haber concebido con mis garras[5] terribles acciones para comer,
d7		[pero el hecho es que] de nada sirve que [inu]nde mis mejillas con esta temp[estad,]
d8		pues nos acercamos, creo, al [Torbellino] de múltiples abismos
d9		[e incontables dol]ores se presentarán, sin ellos quererlo, al corazón
d10		[de los hombres... Pero no]sotros volvamos de nuevo
d11		a lo que antes tratamos[6]. Pues bien, [cuando] sobreviene una poderosa llama
d12		... haciendo que se eleve la mezcla, sometida a muchos sufrimientos,

5. Es una nueva lectura, en vez de la antigua «a mis labios». Cf. la introducción.
6. Se refiere probablemente al fragmento 53.

d13 ... fueron engendrados muchos [seres] fértiles

d14 ... cuyas] supervivencias aún ve la aurora

d15 al lugar extremo llegué[7]

d16 ... con un [gri]to y un aullido

d17 ... tras haber alcanzado el prado [de Ruina.]

d18 ... de nuevo, alrededor, la tierra.

(quedan otros fragmentos mínimos con palabras sueltas)

7. Cf. el fragmento 113, antes atribuido a las *Purificaciones*.

3. EL PAPIRO DE DERVENI

Hoy día una colección de fragmentos de filósofos presocráticos no puede prescindir del *Papiro de Derveni*. Se trata de un rollo de papiro hallado en 1962 en Derveni, una pequeña localidad próxima a Salónica, entre los restos de la combustión de un difunto, en una tumba. Seguramente su propietario quiso que lo incineraran con él porque le atribuía un cierto poder de talismán en su tránsito al otro mundo, pero el azar impidió que el rollo de papiro se quemase del todo. Y curiosamente fue el hecho de estar medio quemado lo que permitió que haya llegado hasta nosotros, ya que, de otro modo, la humedad lo habría destruido hace ya muchos siglos.

El fuego ha respetado las primeras diez o doce líneas (en algún caso hasta 15) de 26 columnas, ya que el rollo se quemó por una punta (como si se tratara de un cigarro puro). Ignoramos cuántas líneas más tenía cada columna. El rollo se data entre 340 y 320 a.C., lo que lo convierte en uno de los más antiguos papiros griegos conservados.

En cuanto a su contenido, se menciona un pasaje de Heráclito, se habla sobre rituales y sobre las Erinis, para comentar por fin unos versos que el autor atribuye a Orfeo. Habla-

mos, pues, de dos textos: uno, un viejo poema teogónico, probablemente breve, atribuido a Orfeo, lo que quiere decir (dado que Orfeo es un personaje mítico que no existió) un poema religioso producido por los seguidores del grupo religioso que se reclamaba como seguidor del bardo tracio, esto es, como adeptos de una manera de practicar la religión dionisíaca con influjos pitagóricos y eleusinos. De él sólo conservamos los trozos que el comentarista cita para glosarlos. Podemos datarlo en torno a 500 a.C., por lo que es el texto órfico más antiguo que nos ha llegado. El otro texto, naturalmente posterior, es un comentario muy peculiar, ya que el autor, pese a que utiliza una terminología exegética muy refinada para lo antiguo del documento, no aborda el texto desde una perspectiva filológica o literaria. Su intención es explicar el «verdadero» sentido que tienen los versos, que, según él, no es el que parece, ya que «Orfeo» le habría conferido a sus palabras un sentido oculto y alegórico, para que sólo fueran entendidas por algunos. Se inserta, pues, en una corriente de interpretación de la que ya teníamos algunas noticias, pero ningún ejemplo significativo tan antiguo.

Para «explicar» ese «verdadero sentido» que cree que tienen los versos que cita, nuestro comentarista utiliza argumentos filosóficos o pseudofilosóficos. En ellos muestra influjos claros de Anaxágoras, Heráclito, los atomistas y Diógenes de Apolonia. En cambio, parece ignorar completamente a Platón, circunstancias que han llevado a datar su texto en torno a 400 a.C. Hablamos, pues, de tres fechas. La primera, la del poema órfico citado, en torno a 500 a.C., la segunda, la del comentario, que situamos en torno a 400 a. C., y la tercera, la de la copia del texto que nos ha llegado, esto es, el soporte, el papiro, que datamos entre 340 y 320 a.C.

El comentarista, por su formación y por su manera de expresarse, está cerca de los últimos presocráticos, aunque es muy difícil determinar si se trata de alguno de los autores de los que tenemos noticia. Se han hecho diversas propuestas

en tal sentido y se ha hablado, bien de nombres más conocidos como Eutifrón, personaje de los *Diálogos* de Platón o el sofista Pródico de Ceos, bien de autores de los que apenas sabemos algo más que el nombre y alguna referencia suelta, como Epígenes, Metrodoro o Estesímbroto. Si bien la determinación de la identidad del autor del comentario es una tarea, más que difícil, imposible, lo que es claro es que representa una línea de trabajo que se hallaba aún activa en época de Platón, como podemos advertir en diversos diálogos, sobre todo el *Crátilo* y el *Eutifrón*. También parece evidente que no se trataba de un texto «privado» de círculos órficos, ni secreto, sino que tuvo cierta circulación, ya que fue conocido y citado – ahora podemos constatarlo– por otros autores, como Filócoro (IV-III a.C.) y un escoliasta de Hesíodo.

El autor es, además, un *homo religiosus*, un creyente órfico. Una de las aportaciones básicas del reciente coloquio de Princeton, editado por A. Laks y G. W. Most –y que aparece citado en la bibliografía–, es haber demostrado que la alegoría física está en el texto al servicio de un discurso que es fundamentalmente religioso e iniciático, aun cuando la formación del comentarista le haga preferir un comentario de corte filosófico y etimológico –lo que, por otra parte, significa sesgar extremadamente la interpretación del texto–. Nos lo imaginamos como uno de los «varones y mujeres entendidos en asuntos divinos ... sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo» a los que alude Platón, *Menón* 81b.

Nuestro exegeta no pretende elaborar una nueva interpretación sistemática del mundo físico, sino que su propósito principal es apoyar con argumentaciones filosóficas el valor del poema órfico y no le importa recurrir para ello a un autor o a otro. En su intento de racionalizar el discurso mítico y religioso, el comentarista se adelanta siglos a lo que harían en el V-VI d.C. filósofos como Proclo o Damascio con

las *Rapsodias órficas:* someter el texto poético a una exégesis filosófica, sólo que, en el caso de estos últimos, se trata de una interpretación neoplatónica y tendente a demostrar que todo el pensamiento platónico estaba ya *in nuce* en el poema órfico, mientras que el comentarista de Derveni recurre a los presocráticos para fundamentar que el discurso de «Orfeo» es legítimo y racional. Se trata de un hombre ilustrado y ecléctico, que no se preocupa por la coherencia de sus planteamientos filosóficos.

Entre sus propósitos fundamentales se halla el de afirmar el poder absoluto de Zeus sobre todos los demás dioses y postular una especie de henoteísmo. Así, asocia a Zeus con el intelecto *(nous)* y con el aire, de modo similar a Anaxágoras y, sobre todo, a Diógenes de Apolonia. Al identificar a Zeus con el aire y con el intelecto le concede la condición de inteligencia y ubicuidad que le permite ser rector omnisciente de todos los seres. Al mismo tiempo reconoce la existencia de unos seres compuestos de partículas, al modo de Demócrito y Leucipo. Y el modo en que tales partículas se atraen entre sí por la acción de Afrodita evoca más bien el pensamiento de Empédocles. Por último, menciona a Heráclito y comparte con él algunos rasgos, como la oposición entre el sabio que conoce la verdadera naturaleza de las cosas y la gente común e ignorante o el recurso a la ambigüedad etimológica como explicación de la similitud no aparente entre las cosas. Prácticamente toda la rica tradición filosófica presocrática –queda fuera la escuela eleática y el pitagorismo– se refleja en las lucubraciones de nuestro desconocido intérprete.

Para que el lector pueda hacerse una idea de la forma en que el comentarista modifica el sentido del poema que comenta, me parece necesario comenzar por una reconstrucción del contenido de dicho poema, elaborada sobre las referencias que encontramos en el texto y con ayuda de la comparación con las otras teogonías órficas que conocemos. Espero que pronto verá la luz una traducción completa de los fragmentos de teogonías órficas (incluyendo ésta) que conservamos, que he dado a la imprenta con el título *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá.*

Presento en cursiva los fragmentos literales, unidos entre sí por lo que pienso que sería el argumento del poema.

La obra comenzaría por un proemio, cuyo primer verso sería:

Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

Podemos reconstruir este verso porque es una especie de «seña de identidad» de los poemas órficos, utilizada luego como arquetípica para referirse a textos que sólo algunos pueden entender [1]. El poeta declara que se dirige exclusivamente a quienes pueden oírlo, esto es, a los iniciados. Quienes no lo sean deben (metafóricamente) cerrar las puertas, lo que quiere decir que no deben leer el himno.

A continuación el poeta aludiría al «plan» de la obra. Va a referirse a los dioses

que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.
Zeus, cuando el poder de su padre, determinado por los dioses,
tomó en sus manos, así como la fuerza y a la ilustre deidad...

Vemos que «Orfeo» comienza *in medias res* con la referencia al momento en que Zeus destrona a su padre Crono y se adueña de su fuerza. Zeus, tras tomar el poder, acude a la Noche, que, como divinidad primigenia, conoce el pasado y el porvenir, para que le indique cómo debe proceder. La Noche en las teogonías órficas siempre habita en una cueva, por lo que podemos restituir una de las partes perdidas del texto

1. Cf. A. Bernabé «La fórmula órfica "cerrad las puertas, profanos". Del profano religioso al profano en la materia», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, 1996, 13-37.

Y Zeus [... llegó a la cueva, donde]
se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal nodriza
[de los dioses.
... vaticinar desde lo más recóndito.
Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

Además de Noche, también Crono aconseja a Zeus sobre cómo debe continuar su obra creadora. El consejo más importante que Crono y/o la Noche dan a Zeus es el que el dios pone luego en práctica y que consiste en tragarse el falo del Cielo (quien había sido castrado por su hijo, Crono).

Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,
se tragó el falo de (Cielo), que había eyaculado primero el éter.

Pese a las discusiones suscitadas sobre este pasaje, ésta es su interpretación más probable. La devoración del falo de Cielo provocará en Zeus el «embarazo» de todo el universo, en un tema que tiene antecedentes en la literatura hitita. Y así, en el poema llamado *Reinado en los Cielos o Teogonía* se nos narra que Anu, dios del Cielo, es castrado de un mordisco por Kumarbi (el equivalente hurrita de Crono), quien traga sus genitales y queda así embarazado de varios dioses [2].

La narración se remonta al pasado, para contarnos los antecedentes de la historia, coincidentes con lo que nos narra Hesíodo en la *Teogonía*. Se nos habla de la secuencia de dioses:

(Crono) que hizo algo terrible
a Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar.
Y de éste a su vez Crono, y luego el ingenioso Zeus,
[...]
y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.
... los tendones ...

2. Puede leerse en español en A. Bernabé, *Textos literarios hititas*, Madrid[2] 1987, 139 y ss.

La «acción terrible» de Crono es haber castrado a Cielo. Y se dice que Cielo es el «primerísimo en reinar», porque la Noche es la primera divinidad, pero no reina. En cuanto a la referencia a que Zeus obtuvo el ingenio y la dignidad de los felices, alude a la toma del poder por Zeus y a la adquisición de sabiduría.

Tras el breve inciso en que el poeta se remonta a la historia sacra anterior, la narración continuaría con los efectos de la ingestión del falo de Cielo. Zeus queda embarazado de todas las posibilidades generativas que existían en el pene del primer dios masculino.

del falo del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único.

Al tragarse el pene de Cielo, siguiendo las profecías de la Noche y de su padre, Crono, Zeus vuelve atrás en el tiempo, se remonta al origen y reinicia la historia del universo, convirtiéndose en nueva «madre» del que había sido el primogénito. Si Cielo era la primera generación, Zeus, de algún modo, al introducirlo en sus entrañas, se torna él mismo en generación anterior a la primera, pese a que había sido el último en nacer. Por ello se dirá de él luego que «nació el primero y el último».

Zeus vuelve entonces a «gestar» a todos los seres, a los que luego volverá a dar a luz. La multiplicidad se ha reducido a unidad, para volver a multiplicarse luego. Se enlaza con una especie de himno a Zeus en que se le canta como la totalidad de las cosas.

Ahora es rey de todo y en adelante lo será.
Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, de Zeus todo se ha formado.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

Probablemente seguiría un par de versos que servirían de transición al proceso de creación del mundo por parte de Zeus. West (1983) 115 trae aquí *exempli gratia* los versos finales del himno a Zeus de la versión conocida por Platón (fr. 21a 8-9 K): «Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa / de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas». Seguiría el nacimiento de Afrodita Urania y la mención de Persuasión y Harmonía. El resto de la recreación del mundo debería de producirse cuando Zeus «diera a luz» a todos los seres, dotado como está por una inmensa fecundidad gracias a la ingestión del pene de Cielo. Primero, probablemente, como ocurre en teogonías posteriores, vuelve a hacer nacer el Cielo y la Tierra, y así West (1983) 115 reconstruye *exempli gratia* unos versos que aparecen en versiones posteriores: «concibió también la tierra y engendró el anchuroso Cielo». De otro modo no cabe que se describa el nacimiento de Océano, que tiene que asentarse en torno de la Tierra, en los términos que vemos en el siguiente fragmento conservado:

y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente,
e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos,
del que proceden todos los mares ...

Zeus se nos presenta como un demiurgo que obedece esta vez a un designio preconcebido e inteligente, frente a la situación anterior que se supone era más «caótica», sumida en la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el verbo *mesato,* que he traducido «concibió» en el sentido de «concebir intelectualmente», aprovechando el doble sentido que tiene en español el verbo *concebir,* intelectual y sexualmente. Hallamos usos similares de este verbo u otros semejantes en otros autores, como Parménides fr. 13 D.-K.: «Concibió a Eros el primero de los dioses todos»[3] y, aún antes, Homero *Ilíada* 2, 38, etc. Recuérdese que Zeus con su devoración ha asumido, además del poder de los dioses, su ingenio *(metis).* La expresión metafórica del poeta «los tendones de Aqueloo» se refiere a los ríos, que son como los tendones del Océano. El Aqueloo sería una especie de río primordial y, de ahí, designaría en boca del poeta el agua en general.

3. Cf. West, *Orphic Poems,* Oxford 1983, 109, quien se refiere a un trabajo anterior de Burkert.

La recreación del mundo por parte de Zeus incluiría también la de la luna:

de igual hechura [...],
que a muchos mortales se les manifiesta sobre la tierra inmensa.

Probablemente hay que completar el primer verso «de igual hechura por todas partes desde el centro», ya que la luna es circular.

Un par de versos introducen un nuevo giro de la historia:

Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras
deseaba unirse en amor con su propia madre.

La madre de Zeus es normalmente Rea, diosa que en la tradición órfica se identifica con Deméter. Desconocemos el propósito de esta unión incestuosa; posiblemente Zeus intenta volver atrás también en el plano sexual; al convertirse en hijo y esposo a la vez, se torna en una especie de padre de sí mismo, anulando así la distinción entre las dos fases de creación del mundo. No podemos sino especular. El papiro se interrumpe aquí, por lo que también desconocemos el final de la historia. No es posible ni afirmar ni negar que se trataran en la obra temas propios de la tradición órfica posterior, como serían el nacimiento de Perséfone y una nueva unión incestuosa de Zeus con ella para generar a Dioniso.

Una vez orientados sobre el poema que era objeto de comentario, pasemos a examinar el texto del papiro. No he tra-

ducido las tres primeras columnas, porque el papiro está muy destrozado en esta parte y no permite una lectura seguida. De la primera columna sólo se pueden leer las palabras «cada uno» y «de las Erinis», es decir, las divinidades vengadoras de la sangre derramada. Parece que se está hablando de cuestiones rituales, como en la columna siguiente, en que se dan instrucciones de carácter ritual relacionadas con las Erinis. Puede leerse: «... Erinis ... de las Erinis ... honran ... son almas ... libaciones en gotas ... lleve honores ... a cada uno un pajarillo ... adaptados a la música ...».

Parece, pues, que en el culto se interpretaba música y se utilizaban pajarillos. Dado que los pájaros no podían ser sacrificados, porque los órficos no derraman sangre de las víctimas, parece más lógico suponer que se liberaban pájaros a modo de magia simpática para lograr la liberación del alma de su cárcel corporal o simplemente como metáfora de dicha liberación. Apoyaría esta propuesta un pasaje de Plutarco (*Consolación de su mujer* 10 p. 611) en el que el filósofo se refiere a su iniciación y a la de su mujer en los ritos báquicos y compara al alma prisionera en el cuerpo con un pájaro cautivo que debe ser liberado[4].

En la columna III puede leerse «hay un demon para cada uno». Los démones en cuestión parecen ser una especie de almas de difuntos que vigilan al ser vivo. Recuérdense algunos fragmentos o noticias que atribuyen a los presocráticos ideas similares, como Aecio 1, 7, 11 (Tales 11 A 23 D.-K.): «(Tales dijo que) todo está dotado de alma y lleno de démones», Diógenes Laercio 9, 7 (Heráclito 22 A 1 D.-K.): «todo está lleno de almas y de démones», Diógenes Laercio 8, 32 (Pitagóricos 58 B 1a D.-K.): «que todo el aire está lleno de almas y los llaman démones y héroes», Heráclito fr. 73: «y ante

4. Cf. A. Bernabé, «La experiencia iniciática en Plutarco», en prensa en las *Actas del VII Simposio Internacional sobre Plutarco*, Palma de Mallorca, 2000.

él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos». Lo más parecido a estos démones en nuestra cultura sería el Ángel de la Guarda.

Luego leemos «... totalmente destruidos ... los démones que están debajo de este túmulo». Se ha pensado[5] que se pueda estar mencionando el cuerpo como sepultura, esto es, la doctrina órfica del *soma/sema* aludida por Platón en *Crátilo* 400c. Después podemos leer: «... son llamados asistentes de los dioses ... del mismo modo que los hombres injustos son ... tienen la culpa ... tales como ...», pasaje en el que sólo podemos entender que ciertos démones actúan como asistentes de los dioses.

En la columna IV en la parte en que comienza a leerse el texto con cierta continuidad observamos dos términos muy típicamente presocráticos, el orden del mundo *(kosmos)* y la disposición *(taxis)*. Y se alude de forma bastante oscura a Heráclito, probablemente en el sentido de que el filósofo utiliza expresiones que no tienen el sentido que parece, sino que deben ser explicadas, igual que las de «Orfeo». El exegeta cita dos fragmentos de Heráclito, que ya conocíamos por separado (los frs. 57 y 52), como si fueran uno solo.

La columna V comienza con una alusión a los «terrores del Hades», lo que nos informa de que en el ámbito órfico se hablaba de tales terrores, y un sacerdote órfico como parece ser el ilustrado comentarista considera absurdo que no se crea en ellos. La posterior referencia a los ensueños probablemente alude a pesadillas sufridas por determinados individuos y consideradas como pruebas de la existencia real de tormentos en el más allá. De los terrores del Hades aludidos por los órficos nos hablan, por ejemplo, Orígenes *Contra Celso* 4, 10: «Por ello (Celso) nos iguala (a nosotros, los cristianos) con los que presentan los fantasmas y los terrores en las iniciaciones báquicas», Diodoro 1, 96, 2: «Cuentan los sa-

5. Tsantsanoglou, en A. Laks y G. W. Most (eds.), *Studies...* cit. 106 n. 20.

cerdotes de los egipcios que ... Orfeo trajo de Egipto la mayoría de ... sus historias sobre el Hades ... Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores los introdujo él a imitación de los ritos funerarios egipcios» o, ya antes, Platón *República* 363c: «Museo y su hijo ... a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a a llevar agua en un cedazo».

Probablemente[6] el comentarista se dirige a los profanos cuyos castigos en el Hades son evidentes, intentando persuadirlos de que sólo purificándose e iniciándose podrán adquirir una vida feliz en el más allá. La actitud del comentarista de Derveni de creerse en posesión de una verdad evidente, pero que el común de los mortales se empecina en ignorar, y su manera de expresarse nos recuerdan notablemente a Heráclito fr. 3: «No entienden los más las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido, las conocen, pero a ellos se lo parece».

Encontramos en la columna VI una referencia a los ensalmos de los magos, que intervienen en ritos órficos con prácticas mágicas, concretamente ensalmos *(epodai)*, para apaciguar probablemente a las almas de muertos hostiles (llamados démones), que obstaculizan los efectos de los sacrificios. Como los órficos no hacen sacrificios cruentos, porque les estaba prohibido derramar sangre, ofrendan un tipo de tortas o pasteles que presentaban protuberancias en su superficie. Es ésta una de las primeras menciones de los magos en la literatura, y no se advierte en ella el sentido peyorativo que luego tendría la palabra[7].

El comentarista insiste en la columna VII en lo legítimo del poema que comentará después y que atribuye a Orfeo,

6. Como cree Tsantsanoglou, ob. cit., 110.
7. Cf. W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venecia 1999.

pese a que ciertos detalles de la narración como incestos o devoraciones pueden parecer abominables. Se trata de un poema con el que «Orfeo», según sus palabras, «lleva a cabo una acción religiosa», probablemente porque se usaba en la celebración de un ritual órfico. Una «correcta» exégesis, según la cual en el poema no se dice lo que parece decirse, convertirá tales acciones en «legítimas». El pasaje es interesante porque nos manifiesta cuál es el método de análisis del texto practicado por el comentarista anónimo y su convicción del uso «enigmático» de los términos por parte de «Orfeo», un tema que reitera en otros pasajes del comentario (columna IX 10: «le da ... un sentido alegórico, igual que a las demás frases»; columna X 1, XVII 13: «alude enigmáticamente», columna XIII 5: «dado que toda la poesía tiene un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarla palabra por palabra»). La consideración de la «poesía» como acertijo nos recuerda a Platón *Alcibíades* II 147b: «Pues toda poesía es por naturaleza enigmática (en el sentido de que contiene un sentido oculto que debe interpretarse) y no es para que la comprenda cualquiera». En la frase «como un acertijo para la gente» advertimos que el comentarista cree conocer el verdadero sentido de las palabras del poeta, ya que, como siempre ocurre en expresiones de este tipo, él no forma parte de «la gente». Para el exegeta, «Orfeo» «no quería decir acertijos para discutir» (una expresión que tiene probablemente un sentido técnico: «enigmas erísticos», esto es, acertijos destinados a convertirse en mero ejercicio filosófico, sin ninguna seriedad), sino que los versos tienen una interpretación, que para él es la única posible.

La referencia final a que Orfeo «no legisla para la gente» se basa en un juego de palabras intraducible entre «lícito» *(themis)* y «legislar» *(nomothetein)*.

En las columnas VIII y IX se comentan en términos físicos los versos del poema en que se alude a cómo Zeus recibe el poder de manos de su padre. Aunque los detalles se nos

escapan, por lo fragmentario del pasaje, está claro que el comentarista entiende que la descripción de Zeus tomando en sus manos a Crono es una forma alegórica de referirse a la capacidad física del aire-Zeus para actuar sobre los demás elementos y dominarlos.

Encontramos en la columna X un excurso más bien lingüístico que muestra el interés del comentarista por la sinonimia y por un determinado y peculiar tipo de razonamiento asociativo: si *a* es igual a *b* y *b* consiste en *c*, entonces *a* es igual a *c*. Como se dice en el poema que la Noche es «sabedora de todos los oráculos», el comentarista interpreta que, como el oráculo es un pronunciamiento oral, también el oráculo consiste en decir, luego también es una enseñanza. Y considera que el epíteto «nodriza» puede interpretarse en términos físicos como referido a la acción congeladora del frío de la noche.

En la columna XI se interpreta la frase de «Orfeo» de que Noche vaticina desde su santuario sobre la base de un juego de palabras intraducible. «Santuario», *adyton*, literalmente «donde no debe penetrarse», es reinterpretado etimológicamente como «que no puede ser penetrado». La frase significa así a la vez «el santuario es la profundidad de la noche» y «la profundidad de la noche es impenetrable», lo que favorece la búsqueda de explicaciones «físicas» de los versos propia del comentarista. Del mismo modo intenta elucidar en otro sentido la referencia a que la Noche vaticina.

En la columna XII nuestro filósofo pretende reanalizar la referencia al Olimpo en el sentido de que «Orfeo» alude «enigmáticamente» al tiempo y discute otras interpretaciones que identifican el Olimpo con el cielo. Su argumentación se basa en el tipo de adjetivo que acompaña al nombre. Luego no podemos seguir su razonamiento, por la pérdida de texto, pero evidentemente intenta desentrañar a su modo el sentido de «nevado» en busca de un supuesto sentido físico oculto.

Al interpretar el pasaje en el que Zeus devora el falo de Cielo, en la columna XIII, el comentarista infiere que el falo de Cielo es el Sol, entendido como causa de la generación de las cosas. Su argumentación sigue en la columna XIV, donde hay un juego etimológico intraducible sobre el nombre de Crono *(Kronos)* como si tuviera que ver con el verbo «entrechocarse» *(krouesthai)*, de modo que interpreta que «Orfeo», cuando habla de Crono, se está refiriendo «enigmáticamente» a un proceso físico que nos resulta familiar en el modelo del atomismo: el de unas partículas chocando con otras, en este caso movidas por la acción del calor del sol. Cuando luego perfila la etimología e interpreta Crono como relacionado, no sólo con *krouesthai*, sino también con *nous*, el Intelecto, su interpretación tiene ecos de Anaxágoras. Curiosamente interpreta la frase «le hizo algo terrible a Cielo», que en boca del poeta era una alusión a la castración de Cielo (en un episodio paralelo al que narraba Hesíodo en su *Teogonía)*, como si lo «terrible» hubiera sido desposeerlo del poder. Luego continúa en la columna XV las explicaciones físicas del mito.

En la columna XVI la conversión de Zeus en el único ser existente como consecuencia de la ingestión del pene de Cielo se elucida como si Zeus se identificara con el Intelecto, entendido como lo único importante. La continuación de la argumentación en la columna XVII toma derroteros lingüísticos. El comentarista hace un notable esfuerzo por separar el nombre de la cosa. La realidad que llamamos Zeus no nace, sino que en un momento determinado recibe el nombre de Zeus y por ello la gente común cree que nace. En ello se muestra en la línea de los fragmentos 12 de Empédocles y 17 de Anaxágoras en los que ambos afirman que «nacer» y «morir» son meros nombres.

Continúa nuestro exegeta en la columna XVIII con el comentario de la identificación que hace «Orfeo» entre Zeus y la Moira. Las Moiras (equivalentes griegas de las Parcas) se

representaban como hilanderas que tejen el hilo del destino de cada uno, hilo que es cortado cuando uno muere. A propósito de ello el comentarista señala que la gente no entiende qué se quiere decir metafóricamente con todo ello, cuando «en realidad» Moira es un sinónimo de la inteligencia de Zeus. Con ello intenta identificar a Zeus con la inteligencia suprema del mundo.

La explicación que aparece en la columna XIX se basa ahora en Anaxágoras. La frase «de las cosas que son], cada una es llamada según aquello que predomina» recuerda el final del fragmento 12 del filósofo de Clazómenas, según el cual todos los elementos se encuentran en todas las cosas, pero «cada cosa es ... aquello de lo que hay más». Por ello todas las cosas son llamadas Zeus, porque Zeus es identificado con el aire y éste, a su vez, con el elemento predominante.

El comentarista se detiene un momento en su comentario sobre el poema en la columna XX para criticar la iniciación religiosa que es practicada de modo mecánico y sin comprenderla. Trata de desacreditar a otros practicantes de la religión órfica que no son comentaristas filosóficos como él. Su actitud nos recuerda las críticas de Jenófanes o de Heráclito a la religión vulgar, surgidas de un concepto religioso más elaborado y exigente que el del común de la gente. Por ello se refiere irónicamente a las gentes que pierden el dinero que les cobra el sacerdote por participar en los ritos y no consiguen los fines que se proponen, que eran adquirir conocimiento sobre la verdad religiosa y tener esperanza en el futuro.

En la columna XXI el comentarista vuelve a la interpretación filosófica del poema. Parece que en éste se narraba cómo se producía el nacimiento de Afrodita a partir de una eyaculación de Zeus y se mencionarían acompañantes de la diosa cuyos nombres son personificaciones de abstractos que tienen que ver con el amor, Persuasión y Harmonía. Siguiendo con su técnica habitual, el comentarista señala que

no son sino sinónimos de una misma realidad. Entiende que en realidad «Orfeo» quería hablarnos de pequeñas partículas, que se movían y «saltaban», en lo que el lenguaje del exegeta adquiere resonancias de los atomistas. En cambio, cuando nos aclara que al saltar se situaba cada una junto a otra por obra de Afrodita, concibe a la diosa como principio de la armonía y de la unión de los elementos, como aparece en Empédocles, como sinónimo de Amor. Por fin, al entender que se interpreta como «nacimiento» lo que no es otra cosa que una separación, vuelve a recordarnos los fragmentos 12 de Empédocles y 17 de Anaxágoras en que ambos dicen que «nacer» y «morir» son meros nombres para lo que no es sino mezcla y disolución.

En la columna XXII el comentarista muestra un rasgo típico de la exégesis órfica: la identificación de divinidades. Sostiene que Tierra y la Madre y Rea y Hera son la misma diosa. Recurre a una etimología de Deméter como *Ge meter* (madre tierra), que es antigua en griego y muy reiterada por autores de diversas épocas, y explica los otros nombres divinos como meras advocaciones debidas a sus diversas funciones. Cita, para apoyar su interpretación, un *Himno* que no se encuentra en la colección tardía de himnos órficos que conocemos, sino que debía de pertenecer a una colección más antigua. El nombre *Deió* (que en realidad no parece ser otra cosa que un mero hipocorístico de Deméter) se explica por una bizarra etimología.

A propósito de la creación de Océano por Zeus, el exegeta discute en la columna XXIII la opinión común (y, naturalmente, la de «Orfeo», pese a sus esfuerzos para darle un sentido forzado a los versos) de que Océano era un inmenso río que circundaba la tierra entera. Para él el Océano es el aire, es decir, Zeus mismo, que ve así acrecentado su influjo sobre el universo.

Al comentar en la columna XXIV el pasaje del poema en que «Orfeo» habla de la creación de la luna, nuestro filósofo

se extraña de que el poeta haya escrito que la luna les luce «a muchos mortales» y no «a todos». En mi opinión, el poeta lo hace así porque no cree que sea de noche a la vez en todas partes. Pero el comentarista recurre a una explicación alambicada, sobre la base de que las fases de la luna son la forma más obvia de medir el tiempo para los pueblos antiguos y que el verbo no significa entonces «lucir» sino «mostrar» a navegantes y labradores el curso del tiempo. Las explicaciones sobre la luna se prolongan en la columna XXV, ahora en una teoría que tiene muchos puntos de contacto con la de los atomistas, ya que habla de partículas flotantes componentes de la luna que no son visibles a la luz del día, pero sí de noche.

En la columna XXVI aborda un punto particularmente «escabroso» del poema, cuando Zeus desea unirse con su propia madre, es decir, cometer un incesto. Dado que el comentarista está seguro de que «Orfeo» habla enigmáticamente y de que su discurso es sagrado, recurre a un expediente tan ingenioso como falso para que las cosas no signifiquen lo que parecen significar. Aprovecha que en griego existe una forma semejante al posesivo *heas*, «su», con el significado de «bueno», y considera que «madre» es una forma de referirse al intelecto y *heas* significa «bueno», con lo que el poeta no querría decir «con su propia madre», sino «con un intelecto bueno», y no estaría hablando de un incesto. Cita como apoyo de su exégesis dos versos, el primero, parecido al que encontramos en *Odisea* 8, 335. Podríamos pensar que se trata de una cita de Homero, pero el verbo que la introduce, «muestra» en voz activa, parece indicar que el sujeto sigue siendo «Orfeo» y que por tanto se trataría de un verso también atribuido a Orfeo y muy semejante al de Homero. No es de extrañar que «Orfeo» haya hecho uso de versos similares a los homéricos, teniendo en cuenta el carácter tradicional y formular de la dicción épica griega. Lo mismo ocurre con los dos versos que cita a continuación, similares, pero no iguales, a *Ilíada* 24, 527-528.

El fuego que casi quemó el papiro nos ha privado del final del poema y del comentario. No se descarta que éste hubiese continuado en otro rollo de papiro que no habría corrido la misma suerte que el que nos ha llegado y se habría consumido del todo.

Texto seguido para esta traducción

Carecemos de una auténtica edición completa del papiro, en la que trabaja el filólogo griego K. Tsantsanoglou. Sólo contamos con una copia del texto sin aparato crítico, publicada en *ZPE* 47, 1982, *1ss. (tras la p. 300), que se basa en una primitiva versión con algunos suplementos de Tsantsanoglou y Parássoglou, pero con adiciones de diversas procedencias, lecturas ya superadas y no pocos errores, razón por la cual ha sido desautorizada, además de ediciones de algunas partes del texto, la más importante de las cuales es la de las siete primeras columnas, obra del propio Tsantsanoglou. Asimismo disponemos de una cuidada traducción en inglés que, sobre un texto, asimismo corregido por Tsantsanoglou, han publicado Laks y Most en el volumen colectivo sobre el papiro editado por ellos mismos, hoy día la obra fundamental para la interpretación de este importantísimo documento. Por mi parte, he podido acceder a dos obras inéditas, las tesis doctorales de Gábor Betegh y Francesc Casadesús, citadas en la Bibliografía. En ambas hay aportaciones sumamente valiosas al texto y, sobre todo, al comentario. Sus autores me han permitido amablemente utilizarlas antes de su publicación, que espero próxima, en beneficio de la comunidad científica. Por último, he tenido el privilegio de contar con múltiples notas y sugerencias epistolares del propio profesor Tsantsanoglou a algunos pasajes de la teogonía. A todos ellos debo manifestar el testimonio de mi inmensa gratitud.

El texto es, en general, el que sirve de base a la traducción de Laks y Most. He seguido otras lecturas en los siguientes puntos:

		Esta edición	*ZPE o Tsantsanoglou ap. Laks-Most*
Col. IX	5	πῦρ [ὅτε] Betegh	πῦρ
	7	ἐξήλλαξ[ε ὅ]σον τε Betegh	ἐξαλλασ[σ..] .. τε
Col. XIII	2	τότε Betegh	τό.ε
Col. XIV	1	τὸ Rusten	τὸν
Col. XV	1	τὸ[ν ἥλι]ον Betegh	τὸ [πρῶτ]ον
	9	διαστήσας ἔ[σχε εἰς τὴ]ν Betegh	διαστήσας .[τὴ]ν
Col. XXV		Los dos versos citados al final no se conservan como tales en el papiro. Proceden, el primero, de una reconstrucción de Tsantsanoglou a partir de las letras sueltas que quedan. El segundo se deduce del comentario de la columna siguiente.	

Texto del *Papiro de Derveni*

Columna IV [8]

El que altera (?) lo que está dispuesto ... dar más que daña (?) ... de la suerte ... no ... tomar ... ¿Acaso no es por ese motivo por el que el orden del mundo tiene una disposición? De acuerdo con eso, Heráclito, transformando los términos comunes, ofrece un sentido particular que les da la vuelta. Y habla igual que un narrador de mitos, cuando dice (*cf. frs. 57 y 52):*

«El sol, según su propia naturaleza, tiene la anchura del pie de un hombre, sin rebasar sus límites, pues si excede su propia anchura, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él».

... comete una transgresión ... de la justicia.

8. Sobre los restos de las tres primeras columnas véase la introducción.

Columna V

... cuando consultan un oráculo ... consultan un oráculo ... para ellos vamos al santuario oracular a preguntar (al dios), por causa de los que consultan el oráculo, si es lícito ... (y en virtud de qué oráculos) no creer en los terrores del Hades. ¿Por qué no creen? Si no comprenden los ensueños ni cada una de las demás cosas reales [9], ¿en qué modelos se basarían para creer? Vencidos por el error y por otro tipo de placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Y si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven... la desconfianza ... aparece

Columna VI

Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. El ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban. Los démones que estorban son enemigos de las almas. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, como si estuvieran expiando un castigo. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas [10] son incontables. Los iniciados sacrifican primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas, por lo cual quien vaya a sacrificar a los dioses debe primero ... un tipo de pájaro ... son ... cuantas...

Columna VII

[La gente se equivoca al decir que Orfeo no compuso] [11] un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues llevó a

9. O «cosas que se ven» si corregimos, con Janko, ὁραμάτων.
10. Obviamente, las de los muertos. El autor las identifica luego con las Euménides.
11. La reconstrucción del principio es conjetural.

cabo con el poema una acción religiosa y no es posible decir la interpretación de los nombres, aunque se pronuncien. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir acertijos para discutir, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sacro en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra, como manifiesta claramente en el bien destacado [12] verso en el que, tras exhortar a que pongan puertas a sus oídos, afirma que no legisla para la gente ... los que sean puros en la escucha, según ... en el siguiente (verso)...

Columna VIII

... y queda claro en el siguiente verso:

que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.

Y aclara cómo comenzó [13] en los siguientes:

Zeus, cuando recibió de su padre el poder determinado por los dioses
y tomó en sus manos la fuerza, y a la ilustre deidad.

La gente no se da cuenta de que en estos versos hay una trasposición y que en realidad son así: «Zeus, cuando recibió la fuerza de su padre y la ilustre deidad» y con este orden de palabras el sentido que se impone no es que Zeus oyera a su padre, sino que asume su poder. En el otro orden de palabras la impresión sería que recibió un poder contrario a las profecías. Pero parece que ... debería pensarse (que Zeus tomó el poder de su padre?) por la fuerza ... después de haber aprendido...[14]

12. El verso inicial del poema. Cf. la reconstrucción de los versos del poema en la introducción.
13. La secuencia de acontecimientos que conduce al reinado de Zeus.
14. El último párrafo, desde «y con este orden de palabras», se basa en conjeturas de Tsantsanoglou.

Columna IX

... así pues hizo que el poder fuera del más poderoso, igual que un hijo, de su padre. Pero los que no entienden el sentido de lo que se dice piensan que Zeus recibió de su propio padre la fuerza y la deidad. Ahora bien, sabiendo que el fuego, cuando se mezcla con las demás cosas, perturba a las cosas que hay y les impide que se combinen, por causa del calentamiento, él lo apartó cuanto era suficiente para que, una vez apartado, no impidiera que las cosas que hay se coagularan. Y cada una de las cosas que entran en contacto con él se ven dominadas. Y una vez dominadas, se mezclan a las demás. Así que le da a «tomó en sus manos» un sentido alegórico, igual que a las demás frases ... tiene los pensamientos más firmes (?) ... deidad, como .... del poderoso.

Columna X

... y hablar, pues no es posible decir sin hablar. Y consideraba (Orfeo) que es lo mismo «decir» que «hablar». Y también tienen el mismo valor «decir» y «enseñar». Pues no es posible enseñar sin decir cuanto se enseña por medio de palabras y parece que enseñar consiste en decir, y en consecuencia «enseñar» no se distingue de «decir», ni «decir» de hablar, sino que «hablar», «decir» y «enseñar» tienen el mismo sentido. De este modo nada impide que

sabedora de todos los oráculos

y «que todo lo enseña» sea lo mismo. Y cuando (Orfeo) la llama *nodriza*, alude enigmáticamente a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas ... y las cosas que el sol calienta ...

Columna XI

... de la Noche. Dice que ella

vaticina desde su santuario

siguiendo el parecer de que el *santuario (adyton)* es la profundidad de la noche. Pues no penetra *(dynei)*, como la luz, sino la luz del día se sobrepone a ella, que permanece en el mismo sitio[15].

Por otra parte, «vaticinar» y «proteger» tienen el mismo significado. Mas es necesario examinar a qué se refiere el «proteger» y el «vaticinar».

Convencidos de que un dios determinado vaticina, acuden a él para averiguar lo que deben hacer. ... dice:

Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr

... aclaró que ...

Columna XII

... y el verso siguiente dice así:

cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

Olimpo y tiempo son una misma cosa. Los que creen que lo son Olimpo y cielo se equivocan completamente, porque no saben que el cielo no puede ser más «grande» que «anchuroso», pero si alguien llamara «grande» al tiempo no se equivocaría. Y él (Orfeo), cuando quiere decir «cielo», usa el epíteto «anchuroso», pero por el contrario, cuando quiere decir «Olimpo», nunca usa «anchuroso», sino «grande».

Cuando afirma que es *nevado* lo hace en el sentido de ... nevado ... nevado ... blanco ... brillante ... grisáceo ... y ...

Columna XIII

Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,

15. O «en la misma condición».

pues ni lo oyó entonces –sino que queda claro de qué modo lo oyó– ni la Noche lo manda, sino que lo aclara diciendo lo siguiente:

devoró el falo (de Cielo), que había eyaculado primero el éter.

Dado que toda la poesía tiene un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarla palabra por palabra. Usó (Orfeo) esa palabra al ver que los hombres creen que la generación reside en los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el sol al falo. Y es que sin el sol no es posible que las cosas que hay ... de las cosas que hay ... el sol todo ...

Columna XIV

... hace saltar de sí[16] lo más resplandeciente y lo más caliente, separado de sí mismo. Así que dice (Orfeo) que este Crono nace del Sol para la Tierra, porque él fue la causa a través del sol de que unas cosas chocaran *(krouesthai)* con otras. Por esta razón dice:

que hizo algo terrible

y lo que viene a continuación:

a Cielo, hijo de Noche, que fue el primero en reinar.

Al darle al intelecto que hace chocar *(krouonta ton noun)* unas cosas con otras el nombre de Crono *(Kronon)*, dice que *le hizo algo terrible a Cielo*, porque le había arrebatado la soberanía. Y a Crono lo llamó así por su actividad, y a cada una de las demás cosas, de acuerdo con el mismo razonamiento.

16. Es decir, lo eyacula.

Pues de todas las cosas que hay ... naturaleza ... privado de su reino ... las cosas que hay[17].

Columna XV

... entrechocarse unas con otras. Y si hace que [el sol] se separe, el resultado es que las cosas que son quedan unas aparte de las otras. Pues al quedar separado el sol y aislado en medio, mantiene coagulado lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo. Y el verso siguiente:

Y de éste a su vez Crono, y luego el prudente Zeus

quiere decir que de él es el principio de todo aquello sobre lo que reina[18]. El poder se explica porque al hacer chocar cada una de las cosas que son con las otras, las mantuvo separadas [en su] actual reconfiguración, no de una diferente de otra, sino ... y lo de *luego el prudente Zeus* (quiere decir) que no es otro, sino él mismo ... Y lo muestra ... esto (el verso siguiente):

y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.
... los tendones ...

Columna XVI

Ha quedado claro que le llamó *falo* al sol. Y que dice que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había:

del falo del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único.

17. Tsantsanoglou sugiere: «Pues cuando de todas las cosas que aún no han chocado entre sí, el intelecto como naturaleza (o creación) definidora *(ourizon noos)* es llamado *Cielo (ouranos)*. Y dice que fue privado de su reino cuando las cosas que hay chocaron entre sí».
18. De nuevo un juego etimológico, sobre el doble sentido de *arche:* «principio» y «gobierno».

En estos versos da a entender que las cosas que son existen siempre, y que las cosas que son ahora nacen de otras que ya había, y en cuanto a lo de *así que él llegó a ser lo único,* al decir eso hace evidente que el propio intelecto es la única digna de todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan si las cosas fueran sin el intelecto. ... es digno de todas las cosas ...

Y ahora es rey de todo y en adelante lo será.

... intelecto y ...[19]

Columna XVII

...existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado. Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no nació, sino que existía. Y el motivo por el que fue llamado *aire* queda de manifiesto en lo que antecede. Pero se creyó que nació cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes. Y dijo (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese siguió siendo su nombre hasta que las cosas que son ahora se configuraron en la misma forma en la que flotaban como eran antes. Y pone de manifiesto que las cosas que son llegaron a ser como son por su causa y, tras haber nacido ...y lo manifiesta en los siguientes versos:

Zeus es cabeza, Zeus centro, de Zeus todo se ha formado.

... *cabeza* alude enigmáticamente ... *cabeza* ... es el principio de su configuración[20] ... haberse configurado.

19. Tsantsanoglou propone: «Y en el verso siguiente se dice que intelecto es digno de todas las cosas. *Y ahora es rey de todo y en adelante lo será.* Es claro que intelecto y *rey de todo* es lo mismo».
20. Tsantsanoglou propone: «al decir *cabeza* alude veladamente (Orfeo) a que las cosas que son tienen aire en su cabeza, porque éste es el principio de su configuración».

Columna XVIII
... tras haber declarado ... y ... abajo ... y que todas las demás cosas están en el aire, por ser un hálito. Así que a este hálito Orfeo lo llamó *Moira*, y los demás hombres, según el dicho dicen que «la Moira les tejió» y que «sucederá cuanto la Moira hiló», hablando sin conocer correctamente qué es la Moira y qué es hilar. Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moira*, pues le pareció que ése era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que Zeus recibiera su nombre, *Moira* era la inteligencia del dios, siempre y por siempre. Y desde que Zeus recibió su nombre, creen (los hombres) que nació; pero de hecho existía antes, pero recibió un nombre cuando ...

Zeus primero

... luego ... de los hombres los que no entienden lo que se dice ... Zeus...

Columna XIX
Dado que, de las cosas que son][21], cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas *Zeus* de acuerdo con este mismo principio. Pues el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere. Así que cuando dicen que «la Moira hila» afirman que la inteligencia de Zeus ordena cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras, nazcan, sean y acaben. Y lo compara (sc. Orfeo) con un *soberano* –pues de los nombres que le aplica es éste el que parecía que le convenía más–, cuando dice:

Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

21. Esta parte, perdida, ha sido reconstruida por Tsantsanoglou.

Dijo que era un *soberano*, dado que sobre muchos ... prevalece uno y lleva a cumplimiento todo ... ningún ... llevar a término ... *señor de todo* ... tienen su principio a través de ...[22]

Columna XX
De aquellos hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no comprendan (pues no les es posible oír al tiempo que entienden lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, ésos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, convencidos, antes de iniciarse, de que van a adquirir conocimiento, acaban la iniciación antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. De lástima, porque no les basta con haber desembolsado de antemano el gasto, sino que también acaban privados de capacidad de juicio. Ellos que, antes de celebrar los ritos, esperaban adquirir conocimiento, una vez que los han celebrado, se marchan privados incluso de su esperanza. ... palabra ... a la madre ... la hija ... cuando vio.

Columna XXI
... ni lo frío, con lo frío; al decir *por eyaculación*[23] pone de manifiesto que en el aire (las cosas), una vez divididas en pequeñas partículas, se movían y «saltaban» y al saltar se situaba cada una junto a otra. Y saltaban hasta que cada una llegaba a lo que le era familiar. *Afrodita Urania*, Zeus, acto sexual, eyacular, *Persuasión* y *Harmonía* son nombres que se

22. Tsantsanoglou propone: «dado que sobre muchos cargos prevalece uno y lleva a cumplimiento todo lo que ningún otro mortal está en condiciones de llevar a término ... Y dice (Orfeo) que es *señor de todo* porque todas las cosas tienen su principio a través de él».
23. En el poema habría un juego de palabras intraducible entre «eyaculación» y «salto».

le han puesto al mismo dios. Cuando un varón se une a una mujer se dice que «hace el amor» *(aphrodisiazein)* en el lenguaje vulgar. Por ese motivo, cuando las cosas que existen ahora se mezclan unas con otras, a eso se le llama *Afrodita*. Y *Persuasión,* porque las cosas que son ceden unas a otras, pues «ceder» y «ser persuadido» son lo mismo. Y *Harmonía* porque las cosas que son están ensambladas[24] una a la otra. Y es que también existían antes, pero se dijo que «nacieron» cuando se separaron. Pues separarse es evidente que ...

Columna XXII
De modo semejante, pues, dio nombre (Orfeo) a todas las cosas de la manera más bella que pudo, consciente de la naturaleza de los hombres: que no todos la tienen igual ni quieren todos las mismas cosas. Cuando son capaces de ello, dicen las cosas que a cada uno se les vienen al ánimo, las que quieran en cada ocasión, nunca las mismas, unas, por arrogancia; otras, por ignorancia. Tierra y la Madre y Rea y Hera son la misma. Y se llama Tierra, por convención, Madre, porque de ella nace todo, *Ge* y *Gaia* según el dialecto de cada uno. Se llamó Deméter, como Tierra Madre *(Ge meter),* haciendo de los dos nombres uno solo, pues son lo mismo. Está dicho también en los *Himnos:*

Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió.

Y es que se llama también *Deió* porque fue herida *(edeiothe)* en la unión sexual. Y se pondrá de manifiesto ... que, según los poemas épicos ... Y *Rea* porque muchos seres vivos nacieron ... de ella. Rea ...[25]

24. En griego *harmonia* significa también «ensamblaje».
25. Tsantsanoglou reconstruye del modo siguiente el final: «que, según los poemas épicos, ella produce muchos nacimientos. Y Rea porque muchos seres vivos y de todo tipo nacieron procedentes de ella. Rea y Reia, según el dialecto de cada uno. Y también fue llamada Hera».

Columna XXIII
Este verso se ha compuesto con un sentido traslaticio y a la gente no le resulta claro, pero para los que entienden correctamente es evidente que *Océano* es el aire y que el aire es Zeus. De modo que Zeus no *concibió* a otro Zeus, sino que él mismo concibió *una gran fuerza* para sí mismo. Pero los que no saben creen que Océano es un río, porque le añadió *de anchurosa corriente* como epíteto. Pero él (Orfeo) indica su propósito a través de expresiones comunes y corrientes. Pues también de los hombres que tienen un gran poder dicen que «fluyen grandes». Y lo siguiente:

e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos.

y le da al agua en general el nombre del Aqueloo ... y los tendones ... cada ...

Columna XXIV
... son iguales si se miden desde el centro. Y las cosas que no son circulares no pueden ser *de igual hechura.* Y lo pone de manifiesto el (verso) siguiente:

y que a muchos mortales les luce sobre la tierra inmensa

Este verso alguien podría entenderlo en otro sentido, en el de que si sobrepasa[26], los seres se muestran más que antes de que sobrepase, pero (Orfeo) no dice eso, que ella *luce* –pues si lo dijera, no habría dicho que se manifiesta *a muchos* sino «a todos»–, sino que a los que trabajan la tierra o navegan, les *muestra* el momento en que deben navegar. Y es que, si no hubiera luna, no habrían descubierto los hombres la medida ni de las estaciones ni de los vientos ... y todo lo demás.

26. Se refiere a la luna llena.

Columna XXV

... [27]y el brillo. Pero las partículas de las que está compuesta la luna son más blancas que las demás y están divididas de acuerdo con ese mismo razonamiento, pero no son calientes. Hay otras flotando ahora en el aire, lejos unas de otras, pero de día no se ven porque se ven sobrepujadas por el sol, pero de noche es evidente que existen. Y se ven sobrepujados [28], a causa de su pequeñez. Cada una de ellas está suspendida conforme a necesidad, de forma que no se unan unas con otras, porque, si no, se unirían en masa cuantas tienen la misma capacidad que aquellas a partir de las cuales se configuró el sol. Si la divinidad no hubiera querido que existieran las cosas que son ahora, no habría hecho el sol, pero hizo que llegara a ser de tal condición y magnitud como se explica en el comienzo de este escrito *(columna IV)*. Las palabras que siguen a éstas las compuso porque no quería que todos las conocieran. Y lo pone de manifiesto en el siguiente:

> *Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas las cosas*
> *quiso unirse en amor con su propia madre.*

Columna XXVI

... *la madre*, porque el Intelecto es madre de lo demás, y *heas* porque es buena. Y muestra que *heas* significa «buena» también en estos versos:

Hermes, hijo de Maya, mensajero, dispensador de bienes (heaon),

y lo muestra también en este otro:

Pues dos tinajas están fijas en el suelo del umbral de Zeus,
una contiene los males y la otra los bienes (heaon) *que nos obsequian.*

27. Para este comienzo Burkert, en A. Laks y G. W. Most (eds.), *Studies...*, 168, propone leer «Las partículas de las que está compuesto el sol destacan por el calor y el brillo».
28. De día, por la luz.

Los que no entienden la expresión creen que es *su propia madre*, pero, si hubiese querido decir que el dios *quería unirse en amor con su propia madre*, le habría sido posible, cambiando unas letras, haber dicho *heoio*, pues así habría sido «de su propia». ...[29].

29. Quedan palabras sueltas en las que Tsantsanoglou propone leer «y sería su hijo ... es claro que Zeus... en ... ambos ... buena».

BIBLIOGRAFÍA

General, sobre presocráticos

El volumen de los estudios dedicados a los presocráticos en su conjunto, así como a los diversos autores por separado, es prácticamente inabarcable. Aquí no puedo sino limitarme a indicar algunas de las obras que considero más significativas y que, a su vez, podrán servir de orientación bibliográfica para el lector interesado en profundizar en estos temas.

La edición clásica de estos filósofos es la de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7.ª ed., Berlín 1954 (con reimpresiones posteriores). Obra monumental y pionera, ha envejecido con dignidad, pero aún no ha sido sustituida por una edición de conjunto que la supere (sí en autores concretos, para los cuales cf. las bibliografías a cada uno de ellos). Una antología muy bien confeccionada, con aclaraciones y notas, es la de C. J. de Vogel, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden 1963.

Entre los estudios de conjunto y manuales más representativos pueden citarse los siguientes:

ATHERTON, C. (ed.), *Form and content in didactic poetry*, Bari 1998.

BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, Londres y Nueva York 1982[2], con puntos de vista de la lógica moderna.

BERNABÉ, A., «Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua», *RSEL* 28, 2, 1998, 307-331.

— «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones», *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28, 1998, 75-99.

BOEHME, A., *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie: ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit Upanishaden, dem Urbuddhismus und die Jainismus*, Diss. Düsseldorf 1989.

BOUDOURIS, K. J. (ed.), *Ionian Philosophy*, Atenas 1989.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres 1930 (trad. franc. de A. Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque*, París 1970; algo envejecido).

CAPPELLETTI, A. J., *Mitología y filosofía: los Presocráticos*, con pról. de F. R. Adrados, Madrid 1986 (breve y de divulgación, pero estimable).

CHERNISS, H. F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935 (reimp. Nueva York 1964; crítico, hasta la injusticia, de la validez de Aristóteles como intérprete de los presocráticos).

COHEN, S. M., CURD, P,. y REEVE, C. D. C., *Readings in ancient Greek philosophy from Thales to Aristote*, Indianapolis 1995.

CORNFORD, F. M., *Principium sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. por W. K. C. Guthrie, Nueva York 1965 (una visión muy original e interesante).

CURD, P., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.

DIKS, R. D., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol 1970 (lo mejor escrito sobre el tema).

FARRINGTON, B., *Ciencia griega*, trad. de E. Molina y H. Rodríguez, Buenos Aires 1957 (un clásico).

— *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, trad. de P. Marset y E. Ramos, 4.ª ed., Barcelona 1977 (sitúa las creaciones griegas en el ámbito del Próximo Oriente).

FINKELBERG, A., «On the Unity of Orphic and Milesian Thought», *HThR* 79, 1986, 321-335.

FRANKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Múnich 1962 (de los pocos que abordan, con acierto, un estudio a la vez literario y filosófico).

FREEMAN, K., *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1946 (excelente complemento de la edición de Diels y Kranz).

FURLEY, D., *The Greek Cosmologists*, Cambridge 1987.

— y ALLEN, E. E. (editores), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols., Londres 1970-1977 (recopilación de artículos de diversos autores, del mayor interés).

GIANNANTONI, G., *I Presocratici*, Bari 1969 (de conjunto y sólido).

GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega* (trad. esp. M. Carrión), Madrid 1971 (enfocado desde una perspectiva evolutiva).

GRÜNWALD, M., *Die Anfänge der abendlandischen Philosophie: Fragmente der Vorsokratiker*, Múnich 1991.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 6 vols., 1962-1981 (interrumpida en Aristóteles por la muerte del autor, es sin duda la mejor historia de la filosofía griega con que contamos. Hay traducción española de los primeros volúmenes, debida a A. Medina, Madrid, 1984, 1986, que incluyen todos los presocráticos).

HERSCHEL, J. P., «Plutarch and the Milesian philosophy», *Hermes* 114, 1986, 172-185.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. de J. Gaos), México 1952 (reimp. 1977; un penetrante estudio).

KIRK, G. S., y RAVEN, J. E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (trad. de J. García Fernández), Madrid 1969 (excelente); hay una 2.ª ed. ingl. con la colaboración de M. Schofield, Cambridge 1983.

LARGEAULT, J., «Les philosophes présocratiques et la science grecque: Essai d'interprétation», *REPh* 36, 1986, 27-53.

LEBEDEV, A., *Des théocosmogonies épiques à la genèse de l'atomisme*, Moscú 1989.

LONG, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999.

MANSFELD, J., *Die Vorsokratiker, griechisch/deutsch: Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen*, Stuttgart 1987.

MANSFELD, J. «Insight by hindsight: intentional unclarity in presocratic proems», *BICS* 40, 1995, 225-232.

— (ed.), *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Stuttgart 1983.

McKIRAHAN, R. D., *Philosophy before Socrates*, Indianápolis 1994.

MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. de F. González Ríos), Buenos Aires 1952 (muy interesante).

MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Pre-Socratics. A collection of critical essays*, Nueva York 1974 (recopilación de trabajos de diversos autores).

RAPP, CH., *Vorsokratiker*, Múnich 1997.

ROBIN, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico* (trad. esp. de J. Almoina), México 1956 (algo anticuado pero de gran claridad de exposición).

STOKES, M. C., *One and many in presocratic Philosophy*, Cambridge, Mass. 1971 (magnífico estudio sobre uno de los problemas centrales de la especulación presocrática).

VLASTOS, G., *Studies in the Presocratic Philosophy*, Londres 1975 (recopilación de trabajos de uno de los mayores especialistas en el tema).

VOILQUIN, J., *Les penseurs grecs avant Socrate*, París 1964 (buena selección y traducción).

WEBER, F. J., *Fragmente der Vorsokratiker*, Paderborn 1988.

— *L'espace et le temps*. Actes du XXII[e] congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Dijon-París 1990.

WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 (especialmente interesante es el estudio de las fuentes orientales).

ZELLER, E., y NESTLE, W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1920-1922 (manual clásico, notablemente anticuado. La traducción italiana, debida a R. Mondolfo, *La Filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Florencia 1932-1969, es de hecho un libro nuevo, pues los añadidos ocupan mucho más que el texto original).

Tales de Mileto

CAPPELLETTI, A. J., *Ciencia jónica y pitagórica*, Caracas 1980.
CLASSEN, C. J., «Thales», en Pauly-Wissowa, *Realenc*. Supl. X 1965, 930-947.
DANCY, R. M., «Thales, Anaximander, and Infinity», *Apeiron* 22, 1989, 149-190.
DAVIES, C., «Thales of Miletus. The beginnings of Grek thought», *History To-day* 20, 1970, 86-93.
DICKS, D. R., «Thales», *Class. Quart*. 9, 1959, 294-309.
EGGERS LAN, C., y JULIÁ, V., *Los filósofos de Mileto*, Buenos Aires 1975.
FREYBURGER-GALLAND, M.-L., «Thalès, astrologue ou astronome?», en *Les astres: actes du colloque international de Montpellier, 23-25 mars 1995. 1, Les astres et les mythes, la description du ciel*, Montpellier 1996, 263-279.
MADDALENA, A., *Ionici. Testimonianze e frammenti*, Florencia 1963.
NESCHKE, A., «Tales oder der Problem des Anfangs der Philosophie», *Festschrift W. Hellmann*, Frankfurt 1993, 39-55.

Anaximandro de Mileto

ASMIS, E., «What is Anaximander's apeiron?», *Journ. Hist. Phil*. 19, 1981, 279-297.
CLASSEN, C. J., «Anaximandros», en Pauly-Wissowa, *Realenc*. Supl. XII, 1970, 30-69.
CONCHE, M., *Anaximandre. Fragments et témoignages*, París 1991.
DAVIES, J. C., «Anaximander of Miletus», *History To-day* 20, 1970, 263-269.
ENGMANN, J., «Cosmic justice in Anaximander», *Phronesis* 36, 1991, 1-25.
FERBER, R., «Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander von Milet», *PhN* 24, 1987, 195-215.
FREUDENTHAL, G., «The theory of opposites and an ordered universe. Physics and metaphysics in Anaximander», *Phronesis* 31, 1986, 197-228.

KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York 1960.
NESCHKE, A., «Philosophie ou science?»: La question des mondes multiples chez Anaximandre», *EL* 1, 1993, 5-16.
RIEDEL, M., «Arche e apeiron. Sulle parole fondamentale di Anassimandro», *Elenchos* 6, 1985, 295-314.
ROLLER, D. W., «Columns in stone. Anaximandros conception of the world», *AC* 58, 1989, 185-189.
SCALERA MC CLINTOCK, G., «Anassimandro e la "parola orfica"», *PP* 40, 1985, 250-268.
SCHMITZ, H., *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Bonn 1988.
TOEBBICKE, CH., «Anaximander. Eine Studie», *PPh* 9, 1983, 343-351.

Anaxímenes de Mileto

CLASSEN, C. J., «Anaximandros», en Pauly-Wissova, *Realenc*. Supl. XII, 1970, 69-71.
JITAO, H., «A survey on the aer of Anaximenes and the Qi doctrines of ancient China», *JAC* 12, 1997, 45-55.
KLOWSKI, J., «Ist der Aer des Anaximenes als eine Substanz konzipiert?», *Hermes* 100, 1972, 131-142.
WÖHRLE, G., *Anaximenes aus Milet: Die Fragmente zu seiner Lehre*, Stuttgart 1993.

Pitágoras y los pitagóricos

BURKERT, W., *Lore and Science in ancient Pythagoreanism* (trad. E. L. Minar Jr.), Cambridge Mass. 1972.
CASADIO, G., «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ginebra 1991, 119-155.
CENTRONE, B., *Introduzione a i Pitagorici*, Roma 1996.
FRITZ, K. VON, «Pythagoras» y «Pythagoreer», en Pauly-Wissowa, *Realenc*. XLVII, 1963, 171-268.

KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
MADDALENA, A., *I pitagorici*, Bari 1954.
NANTE, B., «El número pitagórico en el origen del pensamiento griego», *Epimeleia* 2,3, 1993, 61-83.
O'MEARA, D., *Pythagoras revived: Mathematics and Philosophy in the Late Antiquity*, Oxford 1989.
PHILIP, J. A., *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Toronto 1966.
RAVEN, J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948.
RIEDWEG, CH., «"Pythagoras hinterliess keine inzige Schrift" ein Irrtum?», *MH* 54, 1997, 65-92.
THESLEFF, H., *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965.
TIMPANARO CARDINI, M., *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, Florencia I, 1958; II, 1962; III, 1964.
VOGEL, C. J. DE, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen 1966.
ZHMUD, L., «All is number? "Basic doctrine" of Pythagoreanism reconsidered», *Phronesis* 34, 1989, 270-292.
— *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.

Alcmeón de Crotona

LEIKOLA, A., «Alcmaeon of Croton as the founder of western biology», en *Opuscula Instituti Romani Finlandiae* IV, Roma 1989, 43-52.
STELLA, L. A., «Importanza di Alcmeone», *Real. Acc. Linc.* ser. 6, vol. 8, fasc. 4, 1939.
VLASTOS, G., «Isonomia», *AJPh* 74, 1953, 337-366.

Jenófanes de Colofón

ADRADOS, F. R., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Madrid II, 1959 (2.ª ed. 1981), 75-92.
CALZOLARI, A., «Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria», *Stud. Clas. Or.* 31, 1981, 69-99.

EISENSTADT, M., *The philosophy of Xenophanes of Colophon*, Diss. Univ. Texas at Austin, 1970.
FINKELBERG, A., «Studies in Xenophanes», *Harv. Stud. Class. Phil.* 93, 1990, 103-167.
— «Xenophanes' physics, Parmenides' doxa and Empedocles' theory of cosmogonical mixture», *Hermes* 125, 1997, 1-16.
GENTILI, C., PRATO, B., *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, Leipzig 1979, 144-183 (con copiosa bibliografía en pp. XXXVIII-XLIV).
HEITSCH, E., *Xenophanes. Die Fragmente*, Zúrich 1983.
— *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Stuttgart 1994.
KÉLESSIDOU, A., «Le temps et l'espace chez Xénophane», *Philosophia* 19-20, 1988-1989, 531-537.
LEFKA, A., «The Xenophanean religious thought, a field of various interpretations», *Kernos* 2, 1989, 89-96.
LESHER, J. H., «Xenophanes' scepticism», *Phronesis* 23, 1978, 1-21.
— *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto 1992.
SCHÄFER, CH., *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart y Leipzig 1996.
UNTERSTEINER, M., *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Florencia 1956.
WIESNER, J., «Wissen und Skepsis bei Xenophanes», *Hermes* 125, 1997, 17-33.
WÖHRLE, G., «Xenophanes als didaktischen Dichter», *Elenchos* 14, 1993, 5-18.

Sobre el tratado pseudoaristotélico *Acerca de Meliso, Jenófanes, Georgias*, cf. B. CASSIN, *Si Parmenide...*, Lille 1980.

Heráclito de Éfeso

El lector que desee una bibliografía completa sobre Heráclito puede recurrir a dos excelentes repertorios bibliográficos complementarios: E. N. Roussos, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt 1971, y *Eraclito: Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969* a cura di L. Rossetti, F. de Martino y P. Rosati, Nápoles 1986.

BIWATER, I., *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford 1877.
BOLLACK, J., y WISMANN, H., *Héraclite ou la séparation*, París, 1972.
CAPPELLETTI, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas 1969.
— *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas 1972.
CASADESÚS. F., «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar* 23, 1995, 103-116.
COLLI, G., *La sapienza greca III, Eraclito*, Milán 1980.
CONCHE, M., *Héraclite, Fragments*, París 1986.
DIANO, C., y SERRA, G., *Eraclito. I Frammenti e le Testimonianze*, Milán 1980.
DILCHER, R., *Studies in Heraclitus*, Hildesheim 1995.
EGGERS LAN, C., «La teoría heraclítea del Logos», *Nova Tellus* 5, 1987, 9-18.
FATTAL, M., «Le logos d'Héraclite: un essai de traduction», *RÉG* 99, 1986, 142-152.
FINKELBERG, A., «On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus», *AJPh* 119, 1998, 195-222.
GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, Madrid 1985.
GRAHAM, D. W., «Heraclitus' criticism of Ionian philosophy», *OSAPh* 15, 1997, 1-50.
HASLAM, M. W. (ed.), *The Oxyrrhynchus Papyri LIII*, Londres 1986, pp. 90 ss.
KAHN, CH. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
KIRK, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1962[2].
LEBEDEV, A. V., «Heraclitus in P. Derveni», *ZPE* 79, 1989, 39-47.
LLEDÓ, E., «La lucha por la ley (Heráclito frag. B 44)», en *Athlon. Satura grammatica in honorem F. R. Adrados* II, Madrid 1987, 575-586.
MARCOVICH, M., *s. v.* Herakleitos, en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, supl. X, Stuttgart, 1965.
— *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Editio maior, Mérida 1967 (Editio minor, en español, 1968).
— «Problemas heraclíteos», *Emerita* 41, 1973, 449-473.
MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heráclito. Parménides. Bases para una lectura*, Murcia 1987.
MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México 1973[2].

MONDOLFO, R. y TARÁN, L., *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Florencia 1972.
MOURAVIEV, S. N., «The Heraclitean fragment of the Derveni Papyrus», *ZPE* 61, 1985, 131-132.
— «P. Oxy. LIII 3710: Les nouveaux fragments d'Héraclite», *ZPE* 71, 1988, 32-34.
— *Heraclitea*, Moscú-París 1993.
O'BRIEN, D., «Héraclite et l'unité des opposés», *RMM* 95, 1990, 147-171.
PLEGER, W., *Der Logos der Dinge. Eine Studie zu Heraklit*, Frankfurt 1987.
ROBINSON, T. M., *Heraclitus: Fragments*, Toronto 1987.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., «El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico», *Emerita* 41, 1973, 1-43.
ROSETTI, L. (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum*, Chieti 1981.
SCHÖNBECK, L., «Heraclitus revisited (Pap. Derveni col. I lines 7-11)», *ZPE* 95, 1993, 225-228.
SIDER, D., «Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus», *ZPE* 69, 1987, 225-228.
— «Heraclitus and old and new months: *P. Oxy.* 3710», *ICS* 19, 1994, 11-18.
— «Heraclitus in the Derveni Papyrus», en A. LAKS Y G. W. MOST (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997, 129-148.
STEMICH, M.. *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Amsterdam-Filadelfia 1996.
TARÁN, L., «The first fragment of Heraclitus», *ICS* 11, 1986, 1-15.
WEST, M. L., «A new fragment of Heraclitus», *ZPE* 67, 1987, 16.
WIŚNIEWSKI, B., «Λόγος et νοῦς chez Démocrite et Héraclite», *Eos* 75, 1987, 5-11.

Parménides de Elea

AGUD, A., y FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., «Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral. Parménides, fr. 2, 3, 6 D.-K., y Hesíodo, *Trabajos* 286-91», *Helmantica* 35, 1984, 177-196.
AUBENQUE, P. (dir.), *Études sur Parménide*, París 1987.
BEAUFRET, J., *Parménide. Le Poème*, París 1996.

BORMANN, K., *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten,* Hamburgo 1971.
CALVO, T., «Truth and Doxa in Parmenides», *Archiv für Gesch. der Phil.* 59, 1977, 245-260.
CASSIN, B., *Sur la nature ou sur l'Étant: la langue de l'Être ? Parménide,* París 1998.
CONCHE, M., *Parménide. Le Poème: fragments,* París 1996.
CORDERO, N.-L., *Les deux chemins de Parménide,* París-Bruselas ²1997.
COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie chez Parménide,* París-Bruselas 1986.
COXON, A. H., *The fragments of Parmenides,* Assen, Wolfeboro, New Hampshire 1986.
CURD, P. K., «Parmenidean monism», *Phronesis* 36, 1991, 241-264.
ELLMER, S., *Argumentationsstrukturen bei Parmenides : zur Methode des Lehrgedichts und ihren Grundlagen,* Berna-Frankfurt 1998.
FATTAL, M., «Mythe et philosophie chez Parménide», *EL* 1998 91-103.
FRÄNKEL, H., *Parmenidesstudien,* 1955 (rev., en *Wege und Formen frühgriechische Denken),* Múnich 1955.
GALLOP, D., *Parmenides of Elea. Fragments,* Toronto-Buffalo-Londres 1984.
GARCÍA CALVO, A., «Edición crítica y versión rítmica de los fragmentos de Parménides, en *Lecturas presocráticas,* Madrid 1981, 183-221.
GIANNANTONI, G., «Le due vie di Parmenide», *PP* 43, 1988, 207-221.
GOLDIN, O., «Parmenides on possibility and thought», *Apeiron* 26, 1993, 19-35.
GÓMEZ-LOBO, A., *Parménides. Texto griego, traducción y comentario,* Buenos Aires 1985.
GÜNTHER, H.-Ch., *Aletheia und Doxa: das Proömium des Gedichts des Parmenides,* Berlín 1998.
HEITSCH, E., *Parmenides. Die Anfänge der Onthologie, Logik und Naturwissenschaft,* Múnich 1974.
— *Parmenides. Die Fragmente,* Múnich-Zúrich ³1995.
HOELSCHER, V., *Parmenides. Von Wessen des Seienden. Die Fragmente,* Frankfurt 1986.

KETCHUM, R. J., «Parmenides on what there is», *CJPh* 20, 1990, 167-190.
MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heráclito. Parménides. Bases para una lectura,* Murcia 1987.
MONTERO MOLINER, F., *Parménides,* Madrid 1960.
MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides,* New Haven-Londres 1970.
O'BRIEN, D., *Études sur Parménide,* París 1987.
PELLIKAAN-ENGEL, M. E., *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides proem,* Ámsterdam 1978.
REALE, G., *Parmenide. Poela sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette,* Milán 1991.
RUGGIU, L., «Unità e molteplicità in Parmenide», *PP* 43, 1988, 347-372.
SASSI, M. M., «Parmenide al bivio. Per una interpretazione del proemio», *PP* 43, 1988, 383-396
SIDER, D., y JOHNSTONE, H. W., *The fragments of Parmenides,* Bryn Mawr 1986.
STEUBEN, H. VON, *Parmenides, Über das Sein,* Stuttgart ²1995.
TARÁN, L., *Parmenides. A Text with translation, commentary and critical essays,* Princeton 1965.
TEGTMEIER, E., *Zeit und Existenz: parmenideische Meditationen.* Tubinga 1997.
THANASSAS, P., *Die erste « zweite » Fahrt: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides,* Múnich 1997.
UNTERSTEINER, M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti,* Florencia 1959.
WIESNER, J., *Parmenides - der Beginn der Aletheia: Untersuchungen zu B 2 - B 3 - B 6,* Berlín-Nueva York 1996.

Zenón de Elea

BERTI, E., «Zenone di Elea, inventore della dialettica?», *PP* 43, 1988, 19-41.
BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París 1926.
CORDERO, N. L., «Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?», *PP* 43, 1988, 100-126.

CURD, P., «Eleatic monism in Zeno and Melissus», *AncPhil* 13, 1993, 1-22.
FARIS, J. A., *The paradoxes of Zeno*, Aldershot 1996.
FERBER, R., «Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit: eine Retraktation», *Méthexis* 8, 1995, 5-31.
— *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, Stuttgart [2]1995.
FRÄNKEL, H., «Zeno of Elea's attacks on plurality», en R. E. ALLEN, D. J. FURLEY, *Studies in presocratic philosophny*, Londres 1975, II, 102-142.
GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, Madrid 1981.
MCKIE, J. R., «The persuasiveness of Zeno's paradoxes», *Ph&PhenR* 47, 1986-1987, 631-639.
MIGLIORI, M., *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milán 1984.
PAPA-GRIMALDI, A., «Why mathematical solutions of Zeno's paradoxes miss the point: Zeno's one and many relation and Parmenides' prohibition», *RMeta* 50, 1996-1997, 299-314.
SALMON, W. C. (ed.), *Zeno's paradoxes*, Indianápolis-Nueva York 1970.
SOLMSEN, F., «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phronesis* 16, 1971, 116-141.
TLILI, A., «Les apories de Zénon d'Elée», *CT* 41-42, 1990, 31-63.
UNTERSTEINER, M., *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Florencia 1963.
WIŚNIEWSKI, B., «Un essai d'interprétation de la philosophie de Zénon d'Élée», *Prometheus* 14, 1988, 202-218.

Meliso de Samos

CASSIN, B., *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980.
CURD, P., «Eleatic monism in Zeno and Melissus», *AncPhil* 13, 1993, 1-22.
LOENEN, J. H. M., *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen 1959.
MERRILL, B. L., *Melissus of Samos: a commentary on the sources and fragments*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, Austin 1998.
REALE, G., *Melisso, testimonianze e frammenti*, Florencia 1970.

Empédocles de Acragante

BEN, N. VAN DER, *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a new Edition of all the Fragments, Thirty-one fragments edited by...*, Ámsterdam 1975.
BIGNONE, E., *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín 1916.
BOLLACK, J., *Empédocle*, París 1965s. (4 vols.).
GALLAVOTTI, C., *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Verona 1975.
GEMELLI MARCIANO, M. L., *Le metamorfosi della tradizione: mutamenti di significato e neologismi nel Peri Physeos di Empedocle*, Bari 1990.«
— L'atomismo e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazione nel mondo antico», *Elenchos* 12, 1991, 5-37.
GIANNANTONI, G., «L'originalità del pluralismo empedocleo», *Elenchos* 18, 1997, 235-255.
— «L'interpretazione aristotelica di Empedocle», *Elenchos* 19, 1998, 361-411.
Index Empedocleus, Génova 1991.
INWOOD, B., *The Poem of Empedocles.* Text, transl. and introd., Toronto 1992.
KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
MARTIN, A., Y PRIMAVESI, O., *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlín-Nueva York, 1999. Cf. las reseñas de N. Van der Ben, «The Strassbourg Papyrus of Empedocles: some preliminary remarks», *Mnemosyne* 52, 1999, 525-544, y de M. L. Gemelli Marciano, *Gnomon* 72, 2000, 389-400.
O'BRIEN, D., *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge 1969.
— «Empedocles revisited», *AncPhil* 15, 1995, 403-470.
— «L'Empédocle de Platon». *REG* 110, 1997, 381-398.
PRIMAVESI, O., «Empedocle: il problema del ciclo cosmico e il papiro di Strasburgo», *Elenchos* 19, 1998, 241-288.
RIEDWEG, CH., «Orphisches bei Empedokles», *Antike und Abenland* 41, 1995, 34-59 (hay trad. española en *Taula, quaderns de pensament*, Universitat de les Illes Balears, 27-28, 1997, 33-59.

Wright, M. R., *Empedocles. The extant fragments,* New Haven 1981.

Zuntz, G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia,* Oxford 1971 (pp. 179ss. «Empedokles', *Katharmoi*»).

Anaxágoras de Clazómenas

Cappelletti, A. J., *La filosofía de Anaxágoras,* Caracas 1984.

Carbonara Naddei, M., Επέρματα, Νοῦς χρήματα, *nella dottrina di Anassagora,* Nápoles 1969.

Cleve, F., *The Philosophy of Anaxagoras,* La Haya 1973.

Cornford, F. M., «Anaxagoras' theory of matter», *Class. Quart.* 24, 1930, 14-30, 83-95.

Fritz, K. von, «Der νοῦς des Anaxagoras», *Archiv für Begriffsgeschichte* 1964, 96-102.

Inwood, B., «Anaxagoras and infinite divisibility», *ICS* 11, 1986, 17-33.

Laks, A., «Mind's crisis: on Anaxagoras νοῦς», en J. Ellis, *Ancient minds,* Memphis 1993, 19-38 (cf. G. de Filippo, «Reply to André Laks Anaxagoras νοῦς», *ibid.* 39-48).

Lanza, D., *Anassagora. Testimonianze e frammenti,* Florencia 1966.

Lefebvre, R., «Matière et résolution: Anaxagore et ses interprètes», *RPhilos* 186, 1996, 31-54.

Muñoz Valle, I., «Réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», *Cuad. Fil. Clás.* 10, 1976, 101-145.

Pepe, L., *La misura e l'equivalenza: la fisica di Anassagora,* Nápoles 1996.

Schofield, M., *An essay on Anaxagoras,* Cambridge 1980.

Teodorsson, S. T., *Anaxagoras' theory of matter,* Gotemburgo 1982.

Vlastos, G., «The physical theory of Anaxagoras», *Philos. Rev.* 59, 1950, 31-57 (incluido luego en A. P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics,* Nueva York 1974, 459-488).

Zafiropulo, J., *Anaxagore de Clazomène,* París 1948.

Diógenes de Apolonia

Cappelletti, A. J., «Las doctrinas anatomo-fisiológicas de Diógenes de Apolonia», *Rivista di storia della medicina* 18, 1974, 11-25.

— *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica,* Maracaibo 1974.

— *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia,* Caracas 1975.

Dörrie, H., «Diogenes von Apollonia», *Pauly Wissova Realencyclopädie,* Supl. XII, Stuttgart 1970, 233-236.

Hüffmeier, F., «Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?», *Philologus* 107, 1963, 131-138.

Laks, A., *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique,* Lille 1983.

Weygoldt, G. P., «Zu Diogenes von Apollonia», *Arch. Gesch. Phil.* 1, 1888, 161-171.

Zafiropulo, J., *Diogène d'Apollonie,* París 1956.

Los primeros atomistas

Alfieri, V. E., *Gli atomisti: frammenti e testimonianze,* Bari 1936.

— *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* Florencia 1953.

Bailey, C., *The greek atomists and Epicurus,* Oxford 1928.

Burkert, W., «Logik und Sprachspiel bei Leukippos/Demokritos: οὐ μᾶλλον als These und Denkform», *Beiträge zur antiken Philosophie: Festschrift W. Kullmann* , Stuttgart 1997, 23-33.

Cappelletti, A. J., *Ensayos sobre los atomistas griegos,* Caracas 1979.

Casadesús Bordoy, F., *Demócrito,* Madrid 1999.

Cole, T., *Democritus and the sources of greek anthropology,* Michigan 1967.

— *Democritus and the sources of Greek anthropology,* Atlanta 1990.

Furley, D. J., *Two studies in the greek atomists,* Princeton 1967.

Ibscher, G., *Demokrit, Fragmente zur Ethik: griechisch-deutsch,* Stuttgart 1996.

JÜRSS, F., MÜLLER, R., y SCHMIDT, E. (eds.), *Griechische Atomisten: Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, Leipzig ⁴1991,
KAHN, C. H., «Democritus and the origins of moral psychology», *Am. Journ. Phil.* 106, 1985, 1-31.
KAYSER, R., «Die Urbewegung der Atome bei Leukipp und Demokrit», en K. Döring, B. Herzhoff y G. Wöhrle, *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Tréveris 1996, 17-40.
LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt 1974.
LLANOS, A., *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires 1963.
LÖBL, R., *Demokritos Atomphysik*, Darmstadt 1987.
— *Demokrit: Texte zur seiner Philosophie*, Würzburg-Amsterdam 1989.
LÓPEZ FÉREZ, J. A., «Sobre kosmos/mikrokosmos, especialmente en Demócrito», *Stud. Phil. Salm.* 7-8, 1984, 247-257.
LURIA, S., *Democritea*, Leningrado 1970.
MESIANO, F., *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Florencia 1951.
MOREL, P. M., *Démocrite et la recherche des causes*, París 1996.
— «Démocrite: connaissance et apories», *RPhilos* 188, 1998, 145-163.
NIKOLAOU, S.-M., *Proceedings of the Ist international Congress on Democritus*, Xanthi 1984.
— *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios: eine vergleichende Untersuchung*, Stuttgart 1998.
NIZAN, P., *Los materialistas de la antigüedad*, trad. de M. Reyes Llopart, Madrid 1971.
O'BRIEN, D., *Theories of weight in the ancient world, I Democritus, weight and size*, París 1981.
ORTH, D., «Curae criticae I-II», *Emerita* 26, 1958, 201-202.
PROCOPÉ, J. F., «Democritus on politics and the care of soul», *CQ* 39, 1989, 307-331.
SALEM, J., *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, París 1996.
— *L'atomisme antique. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, París 1997.
SASSI, M. M., *Le teorie delle percezione in Democrito*, Florencia 1978.
SOLOVINE, M., *Démocrite et l'atomisme ancien: fragments et témoignages*, revisión de la trad., introd. y com. de P.-M. Morel, París 1993.
VOELKE, A. J., «Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite», *RThPh* 122, 1990, 341-352.
WIŚNIEWSKI, B., «Λόγος et νοῦς chez Démocrite et Héraclite», *Eos* 75, 1987, 5-11.
— «Sur la philosophie de Leucippe», *Sileno* 20, 1994, 419-423.

El Papiro de Derveni

ALDERINK, L. J., *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981.
BERNABÉ, A., «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la "Teogonía' de Hesíodo y la del "Papiro de Derveni'», *AOr* 7, 1989, 159-179.
— «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», *RSEL* 22, 1992, 25-54 (1992b).
— «La teogonía órfica del *Papiro de Derveni*», en prensa en *Arys*.
BETEGH, G., *Cosmology, theology, and exegesis in the Derveni Papyrus*, tesis doctoral, París-Budapest 1999.
BOYANCÉ, P., «Remarques sur le papyrus de Derveni», *REG* 82, 1974, 91-110.
BRISSON, L., «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques», *RHR* 202, 1985, 389-420 (reproducido con adiciones en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995. I).
— *Orphée, poèmes magiques et cosmologiques*, postface de Luc Brisson, París 1993.
BURKERT, W., «Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre», *A&A* 14, 1968, 93-114.
— «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», *EPh* 25, 1970, 443-455.
— «Der Autor von Derveni: Stesimbrotos περὶ τελετῶν?», *ZPE* 62, 1986, 1-5.

— «Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (*PDerv.* Col. XXV)», en Laks y Most (eds.) (1997), 167-174.

— «Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, "Sitz in Leben'», en W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, 387-400.

CALAME, C., «Eros initiatique et la cosmogonie orphique», en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ginebra 1991, 227-247.

— «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», en Laks y Most (eds.) (1997) 65-80.

CASADESÚS, F., *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1995.

— «Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni», *Faventia* 18, 1996, 75-88.

CASADIO, G., «Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo», *Orpheus* 8, 1987, 381-395.

EDWARDS, M. J., «Notes on the Derveni commentator», *ZPE* 86, 1991, 203-211.

FUNGHI, M. S., «Una cosmogonia orfica nel Papiro di Derveni», *PP* 34, 1979, 17-30.

— «Esegesi di testi orfici», *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, III, Florencia 1995, 565-585.

— «The Derveni Papyrus», en Laks y Most (eds.), 25-37.

— «Bibliography of the Derveni Papyrus», en Laks y Most (eds.), 175-185.

GAMBARARA, D., «Reflexion religieuse et reflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage», en S. Auroux, M. Glatigny, A. Joly, A. Nicolas e I. Rosier, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lila 1984, 105-114.

— *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma 1984.

HENRY, M., «The Derveni commentator as literary critic», *TAPhA* 116, 1986, 149-164.

JANKO, R., «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *ZPE* 118, 1997, 61-94.

KAHN, CH., «Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?», en Laks y Most (eds.) (1997), 55-63.

KAPSOMENOS, S. G., «Der Papyrus von Dervéni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie», *Gnomon* 35, 1963, 222 s.

— «The Orphic papyrus roll of Thessalonica», *BASP* 2, 1964-1965, 3-12.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., y SCHOFIELD, M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge ²1983, 30-33.

LAKS, A., «Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus», *Phronesis* 42, 1997, 121-142.

— y G. W. MOST (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997.

MOST, G. W., «The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus», *JHS* 117, 1997, 117-135.

OBBINK, D., «Cosmology as Initiation vs. the Critique of orphic Mysteries», en Laks y Most (eds.), (1997), 49-54.

RICCIARDELLI APICELLA, G., «Orfismo e interpretazione allegorica», *BollClass* 3ª ser. 1, 1980, 116-130.

RUSTEN, J. S., «Interim notes on the papyrus from Derveni», *HSCPh* 89, 1985, 121-140.

SCALERA MCCLINTOCK, G., «La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia* 1, 1988, 139-149.

SIDER, D., «Heraclitus in the Derveni Papyrus», en Laks y Most (eds.) (1997), 129-148.

TSANTSANOGLOU, K., «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks y Most (eds.) (1997), 93-128.

— y PARÁSSOGLOU, G. M., «Heraclitus in the Derveni Papyrus», en *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Florencia 1988, 125-133.

— «Heraclitus 1T», en *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini*, I 1, Florencia 1992, 221-226.

WEST, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

TABLA DE CONCORDANCIAS ENTRE LA NUMERACIÓN DE FRAGMENTOS DE DIELS Y KRANZ Y LA DE ESTE LIBRO

(N = noticia; fr. = fragmento)

Tales (núm. 11)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 11	N2	A 14	N 4	A 22	N 6-7
A 12	N 1	A 15	N 5		

Anaximandro (núm. 12)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 9	N 1	A 14	N 4	A 23	N 8
A 10	N 2	A 15	N 5, fr. 6	A 24	N 9
A 11	N 3	A 22	N 6-7	A 30	N 10-11

(La numeración de los fr. B no varía)

Anaxímenes (núm. 13)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 5	N 1	A 15	N 5-6	A 20	N 10
A 6	N 2	A 16	N 7	A 21	N 11
A 7	N 3	A 17	N8	A 23	N 12
A 14	N 4	A 18	N 9		

(La numeración de los fr. B no varía)

Pitágoras y los pitagóricos (núms. 14, 18, 44, 58)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
14.8a	N 1	58 B 4-5	N 10	58 B 30	N 23
14.9	N 2-3	58 B 6	N 13	58 B 35	N 28
14.11	N 15	58 B 7	N 14	58 B 39	N 32
18.2	N 5	58 B 9	N 12	58 B 40	N 30
44 A 15	N 24	58 B 17	N 9	58 C 6	N 4
44 A 17	N 26	58 B 23	N 20	58 D 1	N 7
44 A 21	N 27	58 B 26	N 22		
44 A 23	N 31	58 B 28	N 18-19		

Alcmeón (núm. 24)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 1	N 1	A 12	N 6	A 15	N 3
A 5	N 4	A 13	N 2	A 18	N 5

(La numeración de los fr. B no varía)

Jenófanes (núm. 21)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 12	fr. 46	B 8	fr. 7	B 25	fr. 28
A 13	N 1	B 9	fr. 8	B 26	fr. 29
A 14	fr. 22	B 10	fr. 14	B 27	fr. 23
A 30	N 2	B 11	fr. 15	B 28	fr. 30
A 32	N 3	B 12	fr. 16	B 29	fr. 31
A 33	N 4	B 13	fr. 45	B 30	fr. 24
A 38	N 7	B 14	fr. 17	B 31	fr. 32
A 39	N 5	B 15	fr. 19	B 32	fr. 33
A 41a	N 6	B 16	fr. 18	B 33	fr. 34
A 52	N 8	B 17	fr. 12	B 34	fr. 35
B 1	fr. 1	B 18	fr. 20	B 35	fr. 36
B 2	fr. 2	B 19	fr. 43	B 36	fr. 37
B 3	fr. 3	B 20	fr. 44	B 37	fr. 38
B 4	fr. 42	B 21	fr. 21	B 38	fr. 39
B 5	fr. 4	B 22	fr. 13	B 39	fr. 25
B 6	fr. 5	B 23	fr. 26	B 42	fr. 9
B 7	fr. 6	B 24	fr. 27	B 45	fr. 41

HERÁCLITO (núm. 22. Los números de este libro son siempre fragmentos)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
A 1	61	B 3	57	B 7	78
A 13	65	B 4	38	B 9	37
B 1	1	B 5	86	B 10	25
B 2	23	B 6	58	B 11	80
B 12	40	B 48	39	B 93	14
B 13	36	B 49	98	B 94	52
B 14	87	B 50	26	B 95	110
B 15	50	B 51	27	B 96	76
B 16	81	B 52	93	B 97	22
B 17	3	B 53	29	B 98	72
B 18	11	B 54	9	B 99	60
B 20	99	B 55	5	B 100	64
B 21	49	B 56	21	B 101	15
B 22	10	B 57	43	B 101a	6
B 23	45	B 58	46	B 102	91
B 24	96	B 59	32	B 103	34
B 25	97	B 60	33	B 104	101
B 26	48	B 61	35	B 105	63a
B 27	74	B 62	47	B 106	59
B 28a	20	B 63	73	B 107	13
B 28b	19	B 64	79	B 108	83
B 29	95	B 65	55	B 109	110
B 30	51	B 66	82	B 110	71
B 31	53	B 67	77	B 111	44
B 32	84	B 68	88	B 114	23
B 33	104	B 72a	4	B 115	112
B 34	2	B 74	89	B 117	69
B 35	7	B 78	90	B 118	68
B 36	66	B 79	92	B 119	94
B 38	63b	B 80	28	B 120	62
B 39	100	B 81	18	B 121	105
B 40	16	B 84	56	B 122	111
B 41	85	B 85	70	B 123	8
B 42	30	B 86	12	B 124	107

HERÁCLITO (continuación)

D.-K.	*Este libro*	*D.-K*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
B 43	102	B 87	109	B 125	31
B 44	103	B 88	41	B 125a	106
B 45	67	B 89	24	B 126	42
B 46	114	B 90	54	B 129	17
B 47	113	B 92	75		

PARMÉNIDES (núm. 28)

A 1	N 5	A 45	N 7	A 46	N 6
A 37	N 3-4				

(La numeración de los fr. B no varía)

ZENÓN (núm. 29)

A 21	N 2	A 26	N 4	A 28	N 6
A 25	N 3	A 27	N 5		

(La numeración de los fr. B no varía)

MELISO (núm. 30)

(Sólo se recogen los fr. B. No varía la numeración)

EMPÉDOCLES (núm. 31)

A 29	N 2	B 10	fr. 136	B 42	fr. 41
A 30	N 7	B 11	fr. 104	B 43	fr. 38
A 37	N 3	B 12	fr. 9	B 44	fr. 36
A 42	N 16	B 13	fr. 10	B 45	fr. 39
A 43	N 1	B 15	fr. 106	B 46	fr. 40
A 46	N 3	B 16	fr. 11	B 47	fr. 37
A 49	N 6	B 17	fr. 8	B 48	fr. 42
A 51	N 8	B 19	fr. 137	B 49	fr. 43
A 53	N 10	B 20	fr. 26	B 50	fr. 44
A 54	N 11	B 21	fr. 14	B 51	fr. 28
A 56	N 9	B 22	fr. 25	B 52	fr. 32
A 67	N 12	B 23	fr. 15	B 53	fr. 29
A 70	N 19	B 24	fr. 18	B 54	fr. 30

D.-K.	*Este libro*	*D.-K*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*

EMPÉDOCLES (continuación)

A 72	N 14	B 25	fr. 17	B 55	fr. 46
A 73	N 20	B 26	fr. 16	B 56	fr. 45
A 81	N 18	B 27	fr. 21.19	B 57	fr. 50
A 86	N 23	B 27a	fr. 98	B 58	fr. 139
A 87	N 22	B 28	fr. 22	B 59	fr. 51
A 92	N 21	B 29	fr. 22	B 60	fr. 140
A 93	N 25	B 30	fr. 23	B 61	fr. 52
A 94	N 26	B 31	fr. 24	B 62	fr. 53
A 95	N 24	B 32	fr. 138	B 63	fr. 56
B 1	fr. 4	B 33	fr. 61	B 64	fr. 54
B 2	fr. 1	B 34	fr. 49	B 65	fr. 57
B 3	fr. 2.5	B 35	fr. 47	B 66	fr. 55
B 4	fr. 6	B 36	fr. 20	B 67	fr. 58
B 5	fr. 134	B 37	fr. 31	B 68	fr. 59
B 6	fr. 7	B 38	fr. 27	B 69	fr. 141
B 7	fr. 135	B 39	fr. 33	B 70	fr. 142
B 8	fr. 12	B 40	fr. 34	B 71	fr. 60
B 9	fr. 13	B 41	fr. 35	B 72	fr. 63
B 73	fr. 62	B 100	fr. 91	B 127	fr. 131
B 74	fr. 68	B 101	fr. 92	B 128	fr. 118
B 75	fr. 70	B 102	fr. 93	B 129	fr. 99
B 76	fr. 69	B 103	fr. 81	B 130	fr. 119
B 77	fr. 64	B 104	fr. 82	B 131	fr. 3
B 78	fr. 64	B 105	fr. 94	B 132	fr. 95
B 79	fr. 65	B 106	fr. 79	B 133	fr. 96
B 80	fr. 66	B 107	fr. 78	B 134	fr. 97
B 81	fr. 67	B 108	fr. 80	B 135	fr. 121
B 82	fr. 71	B 109	fr. 77	B 136	fr. 122
B 83	fr. 72	B 110	fr. 100	B 137	fr. 124
B 84	fr. 88	B 111	fr. 101	B 138	fr. 125
B 85	fr. 84	B 112	fr. 102	B 139	fr. 120
B 86	fr. 85	B 113	fr. 105	B 140	fr. 127
B 87	fr. 86	B 114	fr. 103	B 141	fr. 128
B 88	fr. 89	B 115	fr. 107	B 142	fr. 146
B 89	fr. 73	B 116	fr. 109	B 143	fr. 129

D.-K.	*Este libro*	*D.-K*	*Este libro*	*D.-K.*	*Este libro*
B 90	fr. 75	B 117	fr. 108	B 144	fr. 126
B 91	fr. 74	B 118	fr. 112	B 145	fr. 123
B 92	fr. 143	B 119	fr. 111	B 146	fr. 132
B 93	fr. 76	B 120	fr. 112	B 147	fr. 133
B 94	fr. 90	B 121	fr. 113	B 148	fr. 147
B 95	fr. 87	B 122	fr. 116	B 149	fr. 147
B 96	fr. 48	B 123	fr. 117	B 150	fr. 147
B 97	fr. 144	B 124	fr. 114	B 151	fr. 148
B 98	fr. 83	B 125	fr. 130	B 152	fr. 149
B 99	fr. 145	B 126	fr. 110	B 153	fr. 150
				B 153a	fr. 151

ANAXÁGORAS (núm. 59)

A 41	N 1	A 61	N 3	A 102	N 5
A 42	N 2	A 92	N 4	A 108	N 6

(La numeración de los fr. B no varía)

DIÓGENES DE APOLONIA (núm. 64)

A 6	N 1	A 31	N 6	B 5	fr. 9
A 12	N 2	B 1	fr. 1	B 6	fr. 10
A 13	N 4	B 2	fr. 4	B 7	fr. 5
A 18	N 3	B 3	fr. 6	B 8	fr. 7
A 19	N 5	B 4	fr. 8		

LEUCIPO (núm. 67. La referencia de las noticias es a las que presento conjuntamente como de Demócrito y Leucipo)

A 1	N 14	A 14	N 13	A 30	N 18
A 6	N 3, 11	A 16	N 10	A 47	N 1
A 8	N 2	A 28	N 16	B 2	fr. 2

DEMÓCRITO (núm. 68. La misma indicación que para Leucipo)

A 37	N 4	A 60	N 6	A 119	N 17
A 40	N 15	A 61	N 9	A 135	N 7, 19
A 47	N 8, 12				

(La numeración de los fr. B no varía)

ÍNDICE